



UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS «BARTOLOMÉ DE LAS CASAS»

MÁSTER UNIVERSITARIO EN DERECHOS HUMANOS

El irrenunciable valor de la dignidad humana

Trabajo dirigido por el
DOCTOR DON JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA
Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones
«Ignacio Ellacuría» de esta Universidad

JUAN CARLOS GARCÍA GARRIDO

2013

*Nosotros nos mirábamos sin decir nada. Todo era
incomprensible y loco, pero habíamos comprendido
algo. Ésta era la metamorfosis que nos esperaba.
Mañana mismo seríamos nosotros una cosa así.*

PRIMO LEVI

Si Dios no existiera todo estaría permitido.

DOSTOIEVSKI

ÍNDICE

	pág. núm.:
I – INTRODUCCIÓN	5
II – APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA	11
1. El <i>quid nominis</i>	11
2. El uso común del concepto dignidad	15
3. Lugares de indignidad: el negativo de la dignidad humana	19
3.1 La dignidad en el trabajo	20
3.2 Eutanasia	23
3.3 Aborto	25
III- LA DESACRALIZACION DE LA DIGNIDAD HUMANA	29
1. La regulación normativa	29
2. La noción de dignidad humana en la literatura jurídica	33
3. La desacralización del concepto	40
IV-VALORES	45
1. Qué son los valores	45
2. El objetivismo axiológico	51
2.1 Razones & Estimaciones: el apriorismo de Max Scheler	51
2.2 El intento de sustituir «razón» por «estimación»	58
3. El subjetivismo axiológico	63
4. El valor irrenunciable de la dignidad humana	68
V- LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE PERSONA	77
1. De la <i>Anthropine phisys</i> a la <i>dignitas hominis</i>	77
1.1 <i>Naturaleza humana</i> en Grecia	80
1.2 Encuentro entre fe y razón	85
1.3 El Renacimiento y el <i>Discurso sobre la dignidad del hombre</i>	91
2. Persona: el final de prehistoria	93
3. Desnudez e indigencia: la necesidad del otro	101
4. Dignidad como utopía	108
VI- CONCLUSIONES	113
BIBLIOGRAFÍA	119
1. Monografías y artículos	119
2. Legislación y Jurisprudencia	123

I. INTRODUCCIÓN

*El hombre ocasionalmente se tropieza con la verdad,
pero en la mayor parte de las ocasiones se levanta y
sigue su camino.*

WINSTON CHURCHILL

Siempre me ha llamado la atención la perfecta armonía en la que se desarrolla la vida de las colonias de animales como las hormigas o las abejas. Son sociedades perfectas porque cada uno de los miembros del hormiguero o el panal se sacrifica para que el conjunto progrese y sobreviva. Los individuos están regidos por una suerte de inteligencia, el instinto, que la evolución ha perfeccionado a lo largo de miles de años sólo para esta función: sobrevivir y perpetuarse. Es posible que los antecesores de la especie humana —en sus más remotos orígenes— funcionaran de una forma similar, hasta que un día uno de los individuos probó *del árbol de la ciencia del bien y del mal*, su instinto desapareció y se convirtió en racional. Quiero pensar que ser racional es mejor que no serlo y, sin embargo, aquella hormiga que probó la *fruta del árbol prohibido* y aun todas las compañeras que le siguieron, estropearon el hormiguero porque provocaron un grave conflicto entre lo personal y lo colectivo, ya que cada hormiga descubrió que lo que era bueno para el grupo no lo era para ella misma¹. Las primeras hormigas racionales sintieron una conciencia autónoma que las conducía al placer de la libertad, a la posibilidad de proyectar su vida al margen de la del hormiguero e incluso a vivir del propio hormiguero sin necesidad de trabajar como antes.

Desde nuestra racionalidad los seres humanos también vivimos en un hormiguero, un hormiguero que llamamos sociedad o país o nación... La pregunta sería si es posible que hormigas libres y racionales puedan convivir armoniosamente dividiéndose entre sí mismas y los otros. La historia nos da respuestas contradictorias y por eso los pensadores de finales del siglo XIX creyeron haber llegado al final de la historia de occidente. El siglo XX fue testigo de las dos guerras más crueles y destructivas que jamás hayan visto los tiempos, pero también lo fue de grandes descubrimientos y de una revolución en tecnología y comunicaciones jamás imaginada. Hemos llegado a un lugar impensable hace apenas dos décadas. En nuestros días, todo gira a una velocidad de vértigo y los hechos y eventos fluyen a borbotones en los medios. No hace demasiado tiempo, el lanzamiento de un libro o el estreno de una película eran sucesos que perduraban en los medios meses o incluso años; pero, en la actualidad, cualquier evento o noticia es superpuesta por otra en pocos

¹ Es el tema del libro de HENRI BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Tecnos, Madrid, 1996.

días y el flujo de acontecimientos se convierte en una huída, en un vértigo incesante que acaba creando una conciencia ultraligera que apenas trasciende en nada. Es muy significativo que en determinada red social tengamos que reflexionar sobre política, arte, cine, literatura o cualquier otra inquietud de la vida con menos de ciento cuarenta caracteres, lo que de alguna forma es reducir el mundo a poco menos que su caricatura. Una meditación con cierto carácter crítico necesita de mucho más espacio, a no ser que lo único que comentemos es la monotonía de la lluvia o lo bien que jugó nuestro equipo de fútbol el último domingo. Justamente «criticar» significa eso: separar, cribar, diferenciar la verdad de la mentira, el grano de la paja o el barro de la madera. Y es precisamente esa actitud la que está desapareciendo. Esta capacidad crítica, estudiada en las teorías pedagógicas modernas bajo el título de «competencias», es posiblemente lo más importante que un alumno pueda aprender en la universidad, puesto que es lo que nos capacita para transformar lo que vemos o leemos en los periódicos o en los libros en un *producto manufacturado* por nosotros mismos, y por lo tanto es algo que se sitúa en el camino de nuestro proyecto de vida como hormigas independientes.

Hoy, las multitareas a las que podemos acceder con un ordenador conectado a Internet nos alejan de formas de pensamiento que necesitan cierta dosis de reflexión, de esfuerzo y de tiempo. Es verdad que con estas herramientas somos mucho más eficaces en determinadas tareas porque podemos procesar mucha más información en menos tiempo². Sin embargo, esta información es más sesgada, más pobre, menos profunda: nos quedamos en unas cuantas líneas, en una continua introducción que nunca llega a la raíz, al origen, que es donde reside el conocimiento: la eterna lucha entre *doxa* y *episteme*.

Desgraciadamente, no sólo las nuevas tecnologías de la información sino también las nuevas políticas educativas están acabando con ese sentido crítico. Digamos que las nuevas directrices, acaso iluminadas por un liberalismo atroz al estilo *american walk of life* prefieren transmitir sólo conocimientos técnicos —necesarios, evidentemente— olvidándose de otros de corte humanista relacionados con la persona y de dudoso pragmatismo económico. La Historia, la Filosofía o la Literatura son consideradas en esta línea de pensamiento ultraliberal como una suerte de dedicación para bohemios o poetas. Lo que ahora interesa es que el alumno aprenda un oficio —desde cocinero a ingeniero químico pasando por bibliotecario, jurista o sanitario— y que encuentre pronto un empleo para que enseguida se introduzca en rueda del consumo. Tengo noticia de que en estos convulsos días en los que vivimos, donde de ordinario los periódicos abren edición con la corrupción

² Un interesante estudio de este particular puede encontrarse en el libro de NICHOLAS CARR, *Superficiales: ¿qué está haciendo Internet con nuestras vidas?*, Taurus, Madrid, 2011.

de los poderes y representantes públicos y la usura sin límite de los bancos, muchos profesores en las universidades públicas ven limitada su proyección de trabajo porque en su departamento ya no se compran libros e incluso tienen limitados los folios para la fotocopidora.

Y todo esto es peligroso porque lo que está en juego no es otra cosa que el sentido trascendental del mundo y de las cosas que lo componen. *Transcender* tiene en su principio un sentido espacial, pero también tiene un sentido figurado relacionado con el cocimiento y con la literatura filosófica. Según el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora, «trascendencia» —en cierta oposición a «inmanencia»— significa ir de un lugar a otro atravesando o traspasando cierto límite³. Y esto es lo importante: la capacidad de trascender, porque sólo con el esfuerzo de la transcendía llegaremos a ser críticos y valorar el mundo, y si fuera necesario cambiarlo. Me temo que para abordar asuntos como la dignidad humana con un mínimo de sentido común, son necesarios más de ciento cuarenta caracteres.

Efectivamente, Dignidad humana es uno de esos conceptos cumbre, como Justicia, Libertad o Democracia, que suelen emplearse para dar crédito o magnificar lo que con él se acompaña. Definir la dignidad humana, sin embargo, es una tarea difícil que, como veremos, algunos han dado por inútil o imposible. Jacques Maritain, uno de los padres de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, narra que todos los miembros de la comisión encargada de la redacción de dicho texto estaban de acuerdo en la protección de la dignidad, pero que por favor nadie les pidiera un porqué, una respuesta a la pregunta de por qué la dignidad era el asunto sobre el que había de construirse el discurso de la Declaración, simplemente sabían que era de este modo y nada más⁴. Con todo, el problema es delimitar y definir el concepto de dignidad y aclarar los puntos de vista desde los cuales se construye y se aplica al derecho.

La preocupación por la dignidad empezó a forjarse en la Edad Media con otro nombre y acaso otro sentido, *miseria hominis*; y no fue hasta el Renacimiento cuando el concepto irrumpió articulado como *De hominis dignitate* imprimiendo cierta tensión antimieval. Ambos conceptos se conjugaron de una manera distinta en una y otra etapa de la Historia y no se puede establecer con exactitud cuando arranca este proceso de «hominización» del propio ser humano que había descrito Protágoras con la afirmación de

³ «Trascendencia, Transcendente, Transcender» en: JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1992, tomo IV, págs. 3565 y ss.

⁴ La anécdota es referida por LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ en *Ética de la vida buena*, Desclee De Drouwer, Bilbao, 2006, pág. 92. Asimismo, JÜRGEN HABERMAS se refiere a este particular en su artículo «Concepto de dignidad humana y utopía realista», en: *Dianoia*, núm. 64, mayo 2010, pág. 10.

que el hombre es la medida de todas las cosas. También la literatura española, haciendo gala de su hiperrealismo, recoge este nacimiento en estos términos por boca de Lázaro de Tormes: «Sepa Vuestra Merced, *ante todas las cosas*, que a mí llaman Lázaro de Tormes». Lázaro es único entre miles de almas, Lázaro es el sujeto y no el objeto, Lázaro es una realidad diferente, única, una entidad propia que a su vez implica cierta alteridad, cierto reconocimiento del otro: la persona. Es posible que no sepamos discernir con claridad la dignidad de otras ideas, sin embargo sí sabemos apreciar cuando la hemos perdido, eso ocurre cuando la colocamos a contraluz: el resultado de mirar los derechos humanos a contraluz es la dignidad humana. Efectivamente, cuando miramos hacia un objeto colocado delante de la una fuente luminosa lo que vemos es sólo la forma, los detalles de su contenido desaparecen para mostrarnos sin fractura alguna su contorno: su figura; algo vacío de contenido pero repleto de significación.

Esto mismo es lo que ocurre cuando a un ser humano lo despojan de su dignidad, acaso como si lo desnudaran y sólo pudiéramos ver su contorno, como ocurrió en los campos de concentración nazis durante la Segunda Guerra Mundial. Uno de los peores destinos de los prisioneros de Auschwitz⁵ era formar parte de un *Sonderkommando*. La execrable tarea de los allí enviados consistía, entre otras cosas, en buscar objetos de valor ocultos en los orificios naturales de los recién asesinados en las cámaras de gas. Acto seguido, los cuerpos se trasladaban en *silencio* al crematorio, a la *panadería*, como se denominaban los hornos en el argot del campo. Finalmente, y para que no quedara vestigio alguno del crimen, los huesos calcinados eran molidos y mezclados con arena para depositarlos en el río o usarlos como mortero en las construcciones. Y he subrayado la palabra *silencio* porque los guardianes SS prohibían cualquier palabra, cualquier voz que recordara a los allí enviados que eran seres humanos⁶. Estaba prohibido llamarles «cuerpos» o «cadáveres» y había que señalarlos como *Ungeziefer*, término que en castellano se traduce por gusano, alimaña, bicho... No debemos asombrarnos al descubrir que es la misma palabra que usó Kafka para denominar la transformación de Gregorio Samsa en su *Metamorfosis*. «Una mañana, tras un sueño intranquilo, Gregorio Sansa se despertó convertido en un monstruoso insecto», un *ungeheuren Ungeziefer*, una alimaña, una bestia... en definitiva algo que no era humano.

⁵ A lo largo de este trabajo me refiero varias veces a Auschwitz, el campo de concentración nazi situado en Polonia. Sin embargo, con este término quiero referirme a todo el proceso de exterminio en todos los campos de concentración de cualquier lugar. Es verdad que también se ha llamado a este proceso «Holocausto», pero esta es una palabra con demasiadas connotaciones religiosas, evidentemente introducida en este contexto por el pueblo judío, que prefiero no usar por ese motivo.

⁶ Existe un gran número de relatos autobiográficos relativos a los campos de concentración. Este dato concreto ha sido recogido de PRIMO LEVI, *Si esto es un hombre*, El Aleph, Barcelona, 1999.

Tadeusz Sobolewicz, un adolescente polaco que fue detenido por repartir propaganda en su Polonia ocupada, desembarcó del tren de deportados en Auschwitz siendo protagonista de la conocida —y por ello desgastada— imagen en la *rampa*, en el andén del ramal de ferrocarril que llegaba al campo. Fue separado de su familia para iniciar, bajo una lluvia de patadas y golpes, el recorrido habitual de los recién llegados y considerados aptos para el trabajo: el corte de pelo, la ducha, el desinfectante, el almacén de ropa, el tatuaje, las fotografías, etcétera; para terminar al final de la jornada tumbado en el interior de un barracón medio desnudo y arropado con una manta compartida⁷. A la mañana siguiente, cuando les formaron para recibir el discurso de «bienvenida», Tadeusz preguntó con disimulo —hablar en la formación también era una falta— a uno de los veteranos dónde estaría su familia. Por respuesta, el otro le señaló las humeantes chimeneas del campo. A Tadeusz Sobolewicz le habían quitado sus cosas, su ropa, su cabello, su identidad; le habían quitado a su familia e incluso le habían desprovisto de la palabra. No quedó nada del muchacho que fuera apresado en Cracovia⁸. Su realidad se había reducido a la nuda vida, a pura biología. El sueño del sujeto de derechos que se había iniciado con la Declaración *des droits de l'homme et du citoyen* se había quedado en el monstruoso insecto de Kafka. A Sobolewicz, como a tantos, le habían quitado su dignidad. Quedó su cuerpo a contraluz, quedó el no-hombre, la cosa.

Como veremos en las siguientes páginas, un gran número de autores definen la dignidad como algo previo, algo anterior al propio sentido, a la ética pública o al derecho, que debe ordenar y guiar la convivencia dentro de las sociedades y entre las naciones. La dignidad sería, por lo tanto, la piedra sobre la que el derecho ha de edificarse y articularse. Otros pensadores la consideran el núcleo de los derechos fundamentales y otros, los menos, una conductora de la libertad de las personas. Pero, en términos generales, todas las alusiones a la dignidad están determinadas por su ubicación normativa, por un deber ser, por su lugar, y no por sí misma. En otras palabras, la mayoría de los autores la señalan por el lugar importante que ocupa en la moral pública y en los ordenamientos jurídicos, pero no la definen, no la traspasan, acaso porque es imposible, es peligroso o está tan bien amurallada como la misma Troya. Valga recordar que *omnia definito in juri periculosa est*.

Este trabajo es el intento de conquistar Troya. Hablar de dignidad es sumergirse en un bosque de sombras y laberintos con el riesgo de ofuscarse y terminar convirtiendo el concepto en una *flatus vocis*. La tentativa puede consistir en acotar epistemológicamente el

⁷ Algo así como una ceremonia de *bienvenida*, como dice PAZ MORENO FELIU en su libro *En el corazón de la zona gris. Una lectura etnográfica de los campos de Auschwitz*, Madrid, Trotta, 2010.

⁸ TADEUSZ SOBOLEWICZ, *He sobrevivido al infierno*, Museo Estatal de Auschwitz-Birkneau, Varsovia, 2002.

concepto y con ello explicar su nacimiento y el uso que la ciencia jurídica y los derechos humanos hacen de él. Pero creo que debido a su condición, esta tarea no se puede acometer desde un punto de vista acumulativo, esto es, no es posible abordarlo ordenadamente de principio a fin como procederíamos habitualmente con otras ideas, ya que el entramado de pensamientos y nociones es tan amplia y está tan entrelazado, que lo que se dijera al final estaría estrechamente relacionado con el principio y lo de en medio con ambos extremos.

Creo que la dignidad es un concepto que no puede definirse de una vez. En vez de entrar en ella usando la estrategia del caballo envenenado de soldados, no queda otra que sitiirla, que rodearla. Por ello la exposición de los apartados que a continuación se exponen no obedece a un orden estricto, con ellos lo único que se pretende es rodear, como digo, la noción de dignidad. Me daré por satisfecho, no ya si logro la conquista, me bastará con culminar el sitio.

De esta forma, el trabajo tiene como objetivo desentrañar el concepto desde la moral, que es la principal inspiración del derecho, y aunque haya ya muchas definiciones de «dignidad» parece más filosófico conquistar por nuestros propios medios esa definición. No olvidemos que definir es también *delimitar*. Para ello vamos a probar que la dignidad es un valor, un valor moral.

Nos centraremos, además de lo anterior, en una particularidad que todo valor —y claro está, también la dignidad humana posee—, a saber: que ningún valor modifica ontológicamente al objeto sobre el que está adherido, a excepción de la dignidad humana. Pero para completar y entender esto, es necesario acercarse a la especial *naturaleza* humana, determinada en el proyecto, en el hacerse.

La coalición de esos dos ejércitos, el del *valor* y el del *proyecto*, serán nuestros aliados en este sitio de Troya.

II. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA

*Lobo es el hombre para el hombre, e inhumano
cuando desconoce quién es el otro.*

PLAUTO

Dice Aristóteles que el ser se expresa en una multiplicidad de significados, pero que no por esta razón es una palabra homónima; es decir, un concepto equívoco. Entre univocidad y equivocidad existe, según el estagirita, una vía media y precisamente el ser se encuentra en ella⁹. Salvando las evidentes diferencias algo muy similar ocurre con el concepto de dignidad humana: incluye muchos sentidos pero todos ellos referidos a un único principio. Efectivamente. Desde Aristóteles sabemos que el método de investigación en ciencias humanas se basa en la búsqueda del origen y que en este mismo sentido se atribuye a un pensador distanciado del estagirita veintitrés siglos, Edmond Husserl, la afirmación de que el filósofo es una especie de arqueólogo puesto que sus investigaciones han de estar basadas en la búsqueda del *arkhé*, esto es, del origen. De modo que una adecuada aproximación a la dignidad humana y al uso que los derecho humanos hacen de esta idea sería ofrecer alguna indicación acerca de la palabra misma «dignidad», su origen etimológico, sus usos, sus variaciones, etcétera. También es importante indicar dónde podemos ver la dignidad, o dicho con otras palabras, adonde se nos aparece y por qué resulta de vital importancia para nuestra vida.

1. El *quid nominis*

Ya hemos señalado que la filosofía —y la filosofía del derecho no ha de ser menos—, es una especie de arqueología cuyo movimiento ha de estar inspirado en una incansable búsqueda de los principios más simples, pero también más comprometidos e importantes. Por eso los clásicos pensaban que en el *quid nominis* siempre hay algo del *quid sit* que se persigue. En este sentido, parece probado que el término «dignidad» tiene su origen en el indoeuropeo sánscrito, donde la raíz *dec* significaba *conveniente* o *adecuado* a alguien o a algo; de esta raíz se han formado otras palabras en castellano como *decoro* o *decente*. El latín se nutrió de aquella raíz a través del griego y derivó con la terminación *-nus* para formarse el

⁹ *Metafísica* IV 2, 1003a 33-1003b 6.

dignus que conocemos. Raimundo de Miguel, en su *Nuevo diccionario latino-español etimológico*¹⁰ traduce este adjetivo al castellano como *igual, del mismo precio, del mismo valor*. Por lo tanto, debemos pensar que «ser digno» se usaba originalmente en nuestra lengua con el sentido de «ser acreedor», «merecedor» o «justo de algo». Otra acepción según el mismo autor lo convierte en «decente» o «conveniente». El sustantivo *Dignitas* —derivado por sencilla sustantivación gramatical del anterior— significa «clase», «grandeza», «autoridad», «estimación», e incluso «honestidad», «decoro» o «virtud». Según los ejemplos de los autores latinos citados por el propio Raimundo de Miguel, *Dignitas domus* viene a ser «la grandeza de una casa» y *Dignitas gemmae* «el valor de una piedra preciosa». De todo ello podemos reducir con bastante precisión que la dignidad era un «mérito», algo que merecen algunas cosas o acaso algunas personas¹¹. Precisamente esta es la definición del adjetivo «digno» que ofrecía el *Diccionario de la Real Academia* en su edición de 1849: «mérito que tienen algunas cosas o personas». En la actualidad, esa misma obra define la dignidad como la «gravedad y decoro de las personas en la manera de comportarse», y otras definiciones como la calidad o el estado de ser valorado, honrado o respetado, lo que nos introduce en otro término muy cercano a la dignidad y que en otro tiempo parece que fueron sinónimos, me estoy refiriendo al honor. En la actualidad, y desde la necesaria rigurosidad del lenguaje jurídico, no podemos considerarlos análogos, pero están muy próximos semánticamente porque conceder un honor es otorgar cierta dignidad a algo o alguien.

«Honor» tiene su origen en el latín *Honos*, que era el nombre de una divinidad a la que los soldados romanos se consagraban antes de la batalla para suplicar el valor necesario¹². Más tarde, el nombre de ese Dios fue utilizado para indicar la concesión de tierras merecidas por la victoria, o cualquier otra recompensa, otorgada a quienes habían dado pruebas de valentía en la batalla. A partir de este uso el término ha extendido su significación en otros sentidos, incluso a algunos nombres propios. *Suum cuique honorem reddere* puede traducirse como «dar a cada uno los honores que le son debidos»¹³; y un título *honoris causa*, es dado por motivos de respeto o consideración.

La novela de García Márquez *Crónica de una muerte anunciada* tiene como tema principal el honor y la deshonra. Una recién casada es devuelta a casa de sus padres la

¹⁰ RAIMUNDO DE MIGUEL, Librería General de Victoriano Suárez, 24ª ed. Madrid, 1946, pág. 291.

¹¹ La obra del profesor ANTONIO PELÉ, *La dignidad humana: sus orígenes en el pensamiento clásico*, Dykinson, Madrid, 2010; busca las raíces de la dignidad humana desde los albores mismos de civilización occidental, no obstante, mi opinión es que no es posible que en la Roma clásica se usara en el sentido que los derechos humanos le han dado al concepto. Ya hemos mencionado ejemplos de autores latinos que usan el adjetivo, incluso aplicado a seres humanos, pero no por ello debemos pensar que la dignidad humana existía en la antigüedad.

¹² PIERRE GRIMAL, *Diccionario de etimología: Grecia y Roma*. Paidós, Barcelona, 2000, pág. 275.

¹³ RAIMUNDO DE MIGUEL Op. Cit., pág. 427.

noche de bodas haciendo público un deshonor. A partir de ese momento los personajes actúan bajo la fatalidad de la deshonra y la vergüenza, cuestión que sólo puede repararse con la propia vida siguiendo prácticamente el mismo código de honor que puede encontrarse en la literatura española del Siglo de Oro. Los hermanos de la novia no pertenecen a ninguna clase social privilegiada, sino todo lo contrario, son gente humilde que han de tomar por sí mismos la tarea de devolver la honra, la dignidad (el merecimiento, según acabamos de ver) a su casa, aun tratándose de un amigo y uno de los hombres más ricos del pueblo y, sobre todo, sin ellos quererlo. Los asesinos andan diciendo a todo el mundo que van a matar a su amigo Santiago Nasar para que alguien los detenga y con ello se evite la muerte. Ellos no quieren matarlo, pero no pueden dejar de hacerlo: es una cuestión de honor, de orgullo, de vergüenza y, en último caso, de dignidad. De igual modo ocurre con el novio, aunque no quiere devolver a su esposa porque está enamorado de ella —como se descubre al final de la obra—, tiene que hacerlo por aquéllas las mismas razones.

En resumen: un hombre mantiene relaciones sexuales con una mujer sin mediar ninguna relación formal, de modo que la muchacha viola una norma moral y la evidente prueba es la pérdida de su virginidad. Este hecho lo hace público el marido cuando la repudia horas después de la boda. Y esto es precisamente lo importante: la publicidad del hecho, que a todo el mundo llegue la noticia de que esa mujer había incurrido en desobedecer una norma moral de tanto calado en ese lugar del Caribe, atribuyendo a su familia y su casa reputación de libertinos o disolutos. «¿Cuándo habrá una ofensa al honor o un ataque a la buena fama? Esta pregunta podría ser contestada de modo diferente, según las circunstancias. Honor y fama son valores relativos. No son valorados de modo diverso según lugar y tiempo sino, sobre todo, según grupos sociales y ambientales. Lo que un círculo estima contra la honra o infamante, otro lo verá como motivo de vanagloria o de útil propaganda. Lo que deberá tenerse en cuenta para la valoración jurídica, y así se le tiene por los tribunales¹⁴». Los últimos decenios han transformado profundamente estas formas de entender este tipo de preceptos morales y el honor ha sufrido una profunda transformación. En nuestra sociedad nadie antepondría su vida a una cuestión como la narrada por el escritor colombiano aunque el derecho, naturalmente, ha recogido esta evolución en la forma de entender el honor, considerándolo un bien jurídico de primer orden. La Jurisprudencia del Tribunal Supremo y del Tribunal Constitucional es muy abundante en este sentido. Podemos concluir que, así que el honor tiene que ver con la

¹⁴ FEDERICO DE CASTRO Y BRAVO, *Temas de derecho civil*, Marisal, Madrid, 1972, pág. 18.

fama social —de una persona o un grupo de personas, como una familia o incluso una ciudad o un ejército—, la dignidad tiene un sentido más profundo porque se refiere a la condición misma de ser humano, tiene que ver con lo que compartimos con los otros tal y como se refiere Miguel de Unamuno en el primer párrafo de *Del sentimiento trágico de la vida*: «*Homo sum; nihil humani a me alienum puto*, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño¹⁵.»

En algunos textos y lugares se habla de dignidad cuando en realidad se está refiriendo al honor o a cierta atribución moral, es decir, a cierto comportamiento que encontramos acorde con cierta función. Es muy frecuente encontrar alusiones de dignidad atribuidas a personas moralmente intachable, o en su contrario, marcar de indigno a individuos de comportamiento inmoral, como puede verse en Spaemann: «Hay una dignidad de funcionario, de juez, de profesor, de maestro. La dignidad es en este caso algo que se puede perder, cuando el que posee el cargo no lo justifica con una solicitud moral y lo pone al servicio de un interés privado. La desigualdad en dignidad personal se basa en la diferente plenitud moral de los hombres¹⁶». ¿Debemos pensar por ello que Adolf Eichmann, jefe SS y precursor de la *solución final*, que acabó con la vida de más de seis millones de personas entre 1942 y 1945 es un ser humano indigno? No, desde luego que no. Su dignidad humana queda intacta incluso después de una barbarie semejante. Es su honor lo que se ha perdido por ese comportamiento, pero si tuviéramos que juzgarlo de nuevo lo haríamos con la dignidad que todo ser humano merece. Es posible que esta confusión se deba a una falta de actualización semántica, es decir, *dignidad*, y *dignidad humana* sí tuvieron en otro tiempo este tipo de significación referida al honor. Digamos que antes de la Modernidad y del nacimiento de las primeras Constituciones y Declaraciones de derechos, unos seres humanos eran más dignos que otros. La tarea de los derechos fundamentales es precisamente esa, equiparar, igualar esa dignidad hasta convertirla en una atribución de toda persona.

De regreso al *quid nominis*, añadir que pocos cambios semánticos acontecieron desde aquel *dignitas gemmae* al que se referían los latinos para designar el valor de una piedra preciosa, hasta finales del siglo XII, cuando de la mano del papa Inocencio III el término se rescata en su *De miseria humanae conditionis* (ca. 1195) donde se reflexiona sobre la soberbia como una de las fracturas más infames de la condición humana. «La obra invita al conocimiento de la naturaleza humana y a la reflexión sobre su vileza como medio para reformar las costumbres del cristiano y, sobre todo, como instrumento contra la soberbia

¹⁵ Edición de PEDRO CEREZO-GALÁN, Espasa Calpe, Madrid, 1996.

¹⁶ ROBERT SPAEMANN, «sobre el concepto de dignidad humana», en: *Persona y Derecho*, n. 19, 1988, pág. 23.

del hombre, que es la raíz de todos los pecados. Según hacía notar Inocencio en el prólogo, si así se lo pidieran podría muy bien tratar, con igual contundencia, la dignidad de la naturaleza humana, para cumplir así un doble programa que lee en los evangelios, y según el cual Cristo, con su venida, exaltaría al que se humilla y humillaría a los que se ensoberbecen [...]. Miseria y dignidad del hombre se presentan así como temas complementarios —no como contradictorios—, o como dos movimientos en torno a un único tema central, el de la *humilitas* y el de la erradicación de la soberbia¹⁷». Efectivamente, es como el principio de un cambio de paradigma en la forma de entender al ser humano, que empieza a dibujarse como persona, o sea, como individuo. El siglo XIII se inaugura con la triunfante teocracia de este pontífice llevando a cabo el ideal del dominio cristiano del mundo. Con la creación de tribunales supremos, la Iglesia romana obtiene poderío y prestigio a través de una solución jerárquica de los conflictos políticos, lo que de alguna forma es también reconocer esa incipiente individualidad. El año jubilar de 1300 —que fue el primero de la historia— supuso un gran gesto de Bonifacio VIII, que quiso celebrar de esta forma la función carismática y redentora de la Iglesia, haciendo despertar el deseo de salvación. Estos acontecimientos no son sino los preliminares para el definitivo nacimiento de la idea de dignidad humana como figura filosófica y jurídica. Y así es como, a finales del siglo XV, de la mano de Giovanni Pico de la Mirandola y su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, se termina de elaborar la idea. El *discurso* de Pico de la Mirandola es redactado entre 1486 y 1487 como introducción a un debate de alrededor de novecientas tesis que había de celebrarse en Roma. El debate nunca se llevó a cabo, de modo que el texto circuló de mano en mano hasta que se publicó con el título de *Oratio quaedam elegantissima*. Hubo que esperar hasta una posterior edición en Estrasburgo, en 1504, para que la obra recibiera el citado título *Sobre la dignidad del hombre*. Un dato curioso es que la palabra «dignidad» —como *metafísica* en corpus aristotélico— no aparece en ninguna parte del texto y debe tomarse como interpretación del editor de Estrasburgo.

2. El uso común del concepto dignidad

En principio, tenemos que distinguir dos planos en la enunciación de la dignidad: el de la teoría jurídica, expuesta en el derecho positivo; y el del respeto efectivo de la dignidad. Desgraciadamente, no existe una relación causa-efecto entre estos dos planos, si bien a todos nos gustaría pensar que poco a poco son cada día menos divergentes. Si echamos la vista a la historia del pasado siglo, o bien hojearnos cualquiera de las últimas ediciones del

¹⁷ MARÍA JOSÉ VEGA RAMOS, «Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva», en *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*, n. 674, 2003, págs. 6-9.

Informe Anual de Amnistía Internacional, se comprueba que estamos muy lejos de que este principio se convierta en una realidad. Es posible que la idea de dignidad haya llegado a los ordenamientos normativos de muchos rincones del mundo, pero ello no se ha traducido en un respeto por las personas. El citado *Informe*, correspondiente a 2010, comienza así: «Entre enero y mayo de 2009, en Sri Lanka, unas 300.000 personas se vieron atrapadas en una estrecha franja de terreno entre el ejército srilankés, en avanzada, y los Tigres de Liberación de Eelam Tamil, en retirada. El Consejo de Seguridad de la ONU no intervino a pesar de que los informes de abusos por parte de ambos bandos iban en aumento; al menos 7.000 personas perdieron la vida, cifra que algunos elevaron hasta 20.000. El gobierno de Sri Lanka rechazó todos los informes de crímenes de guerra cometidos por sus fuerzas de seguridad y desoyó los llamamientos en favor de una investigación internacional, y tampoco llevó a cabo investigaciones propias verosímiles e independientes. El Consejo de Derechos Humanos de la ONU convocó un periodo extraordinario de sesiones, pero las maniobras de poder dieron lugar a que los Estados miembros aprobaran una resolución redactada por el propio Estado de Sri Lanka, en la que éste se felicitaba por su victoria frente a los Tigres de Liberación. Al final del año no se había procesado a nadie a pesar de que existían nuevas pruebas sobre crímenes de guerra y otros abusos¹⁸». También podemos recordar con vergüenza la cárcel de Guantánamo, verdadero campo de concentración en territorio administrado por los Estados Unidos de América —recordemos, nación que vio alumbrar en su territorio la Carta de Derechos Fundamentales, y que se dice abanderada de los derecho humanos—, pues bien, en esta prisión se han practicado comunicaciones extremas que bien pueden considerarse torturas, detenciones ilegales o se ha vulnerado el derecho de *habeas corpus*.

Si no podemos dejar sin respuesta la pregunta por la dignidad humana, mucho menos debemos dejar de cuestionarnos por qué los derechos más básicos y fundamentales son vulnerados incluso por las potencias que más se han desarrollado social y políticamente. ¿Qué entraña el concepto de «dignidad» para que en él se den tantas contradicciones?

No hay duda de que el término es confuso. En nuestros días, nos haremos entender perfectamente si decimos que tal persona ha «escrito una novela muy digna» o si afirmo que «me he comprado un coche muy digno». Cuando hablamos de dignidad referida a objetos nos estamos refiriendo a su entramado ontológico, a lo que es. Una novela digna

¹⁸ CLAUDIO CORDONE, «En defensa de la justicia: para todos los derechos, para todas las personas». Prólogo al *Informe 2010 - Amnistía Internacional: el estado de los derechos humanos en el mundo*, pág. 11. Este y otros documentos redactados por esta organización se pueden consultar y descargar a través de su página Web: www.amnesty.org

—como cualquier otra cosa— será aquello que bien pueda llamarse «novela», que merezca el título. El término «dignidad» aporta cierto énfasis, cierta medalla que el hablante pone en la denominación del objeto para que sea más merecedora. Posiblemente, nadie pone en duda la calidad de una novela firmada por un autor de renombre, premiado varias veces o que disponga de una larga lista de títulos *best seller*. Sin embargo, marcar como digna la novela de un escritor bisoño es saturarla de su condición ontológica, reconocerle el mérito de «ser-novela». Con un automóvil pasa lo mismo. Nadie pone en duda la dignidad de un todo-terreno de una marca de lujo, pero sí podríamos dudar de la dignidad un utilitario matriculado hace veinte años, con más de trescientos mil kilómetros, sencillo, que aún así continua siendo un coche y cumpliendo su cometido como el primer día.

Los problemas comienzan cuando en el entramado semántico introducimos algún elemento relacionado con los seres humanos o la humanidad. Una caravana, lo que antes se denominaba *roulotte*, es decir, un vehículo acondicionado para viajar, dormir, o cocinar en él, puede ser muy digno en el sentido que antes señalábamos; o sea que merezca llamarse así por su calidad o por los motivos que fueran. No obstante, muchas personas no considerarían esto como una vivienda digna. Podemos decir lo mismo de una tienda de campaña, algo que podemos usar en períodos de vacaciones o un fin de semana; pero por motivos obvios no son los lugares apropiados —dignos— para vivir una familia. Decimos que una casa es digna cuando creemos que cumple los mínimos de habitabilidad (por otra parte estipulados normativamente) que alguien necesita para vivir en ella: electricidad, agua corriente, espacio, aislamiento... De modo que hay cosas que pueden ser dignas en sí mismas, pero no lo son en relación con el ser humano.

En el primer capítulo del libro del profesor Torralba Roselló, *¿Qué es la dignidad humana?*¹⁹ se narra cierta experiencia con sus alumnos cuando les pidió que argumentaran por qué un ser humano es más digno que una lechuga. Algunos alumnos acudieron al logos o la razón, o incluso a Dios para razonarlo. Otros expusieron que en realidad un hombre no puede contestar con objetividad a esa pregunta porque «en tanto que humanos estamos demasiado implicados». La pregunta se había transformado en algo problemático; algo que a priori no ofrecía ninguna dificultad se había convertido una cuestión embarazosa. Obviamente, este era el objetivo del profesor, alertar de un error frecuente: la confusión entre valor y precio. Aunque más adelante hablemos con detalle de esto, baste ahora enunciarlo. Los alumnos pensaron que se les estaba preguntando por qué es más valioso un ser humano que una lechuga, cuando en realidad sólo les preguntaba por su dignidad, es

¹⁹ Herder, Barcelona, 2005, págs. 11 y ss.

decir, por lo que ontológicamente es cada uno de estos objetos. De esta forma, la pregunta era capciosa en tanto que suponía que un humano es más digno que una lechuga, cuando en realidad un ser humano y una lechuga pueden ser igual de dignos si ontológicamente saturan cada uno de ellos su propio concepto. A diferencia de las lechugas o las novelas, que unos pueden ser dignos y otros no, los seres humanos son todos dignos porque no son objetos de ninguna clase, ni mucho menos estáticos, determinados y perfectos; no hay cualidades que puedan definirlos de una vez, salvo las cualidades biológicas u otras que no son definitivas como tantas se han dado a lo largo de la historia: «animal racional», «bípedo implume», «animal risible», etcétera. La cuestión clave es que los seres humanos no tienen uso y por tanto no están definidos por nada y nada podemos encontrar que se adapte a ellos. Una cosa es un rasgo exclusivo y otra una definición intrínseca que sí podemos otorgar a un automóvil o una lechuga, cuya articulación como ser es muy limitada porque tienen un uso prácticamente plano. Pero la dignidad en los seres humanos es diferente.

La dignidad de la persona y los derechos que a ella son inherentes se ha constituido durante los últimos tiempos como uno de los temas centrales de la reflexión filosófica sobre el Derecho. Sin embargo, no ha sido hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, en la Conferencia de San Francisco de 1945 que alumbró la Organización de las Naciones Unidas, cuando este pensamiento adquirió su momento clave haciendo pública la siguiente declaración: «Nosotros, los pueblos de las Naciones Unidas, resueltos a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la Humanidad sufrimientos indecibles; a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas; a crear condiciones bajo las cuales puedan mantenerse la justicia y el respeto a las obligaciones emanadas de los tratados y de otras fuentes del derecho internacional; a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad...». Desde entonces, y una vez introducida esa ideología en las constituciones de un gran número de Estados, sobre todo en los países protagonistas de las guerras mundiales, la dignidad dejó de ser algo paradigmático para convertirse, por fin, en una realidad jurídica. En la actualidad, acusar a alguien de atentar contra la dignidad es atribuirle acciones que atropellan lo más íntimo de una persona traspasando un marco de protección que muchos no dejan de calificar como sagrado. Por eso, una violación de la dignidad es un delito que no sólo atañe a quién lo sufre o lo comete, sino que importa a todos los

hombres y mujeres, cualquiera que sea su condición, porque todos compartimos ese fondo que los latinos señalaban con el sustantivo *humanitas*, la humanidad.

3. Lugares de indignidad: el negativo de la dignidad humana

Una vez repasado el origen etimológico y los usos del término fuera del contexto jurídico y filosófico, conviene que lo situemos en su contexto actual, o dicho con otras palabras, que apoyados en la casuística señalemos a qué nos referimos cuando hablamos, ahora ya sí, de dignidad humana. Recordemos la introducción del Informe 2010 de Amnistía Internacional o cualquier otro episodio similar de los muchos que encontramos diariamente en los periódicos, de cómo la dignidad es vulnerada en *el lado oscuro* del mundo. Porque reconozcamos que hay lugares en este planeta donde sus habitantes no pasan hambre ni frío, trabajan para mantenerse a sí mismos y a sus familias el tiempo justo y en condiciones tolerables, tienen medicinas y médicos que los cuidan, cuentan con un lugar cómodo donde dormir y se les reconoce y escucha cuando piden algo a sus gobernantes, o al menos existen procedimientos para ello. Y existen otros lugares donde se pasa hambre todos los días, donde la garantía de existencia se limita a unas cuantas horas, la esperanza de vida en ocasiones no llega ni a los cuarenta años y los niños mueren por falta de alimentos o a causa de enfermedades que pueden remediarse con una sencilla vacuna. Estas situaciones están relacionadas habitualmente con situaciones de desgobierno, bajísima alfabetización, guerras, tráfico de armas o drogas y en general injusticia y falta de derechos. En estos países, como en la selva, el pez grande se come al pequeño sin que nadie ponga remedio. Precisamente, como veremos, esta injusticia es la que trata de evitar el concepto jurídico de dignidad humana desde los derechos fundamentales.

Pese a todo, los últimos años han resultado muy positivos para los derechos y, por tanto, para la protección de la dignidad. El hecho más significativo fue la creación en 1998 de la Corte Penal Internacional, fundada sobre los tribunales creados para juzgar los crímenes de la guerra de Yugoslavia. Gracias a ello, se ha conseguido que la justicia adquiriera algo más de protagonismo en esa parte oscura, sobre todo desde 2009, año en que por primera vez se dictara una orden de detención contra un jefe de Estado en activo —el presidente de Sudán, Omar Al Bashir— por cargos de crímenes de lesa humanidad y crímenes de guerra²⁰.

Es cierto que lo primero que nos llega a la mente cuando inferimos sobre la idea de dignidad humana son, precisamente los casos en los que ha sido vulnerada. Es muy común

²⁰ CLAUDIO CORDONE, Op. Cit., pág. 13.

—posiblemente a causa de la peculiaridad epistemológica del concepto— que la filosofía moral, el derecho y la política de nuestros días se refieren al concepto mediante la discusión de casos concretos de *indignidad*. De alguna forma es como observar algo a contraluz, se ocultan los detalles para dar paso a la forma, al *eidos*, a lo original como se dijo más arriba.

Veremos a continuación una serie de lugares donde la dignidad ha sido herida y por eso nos resulta más fácil acercarnos a su significado. No se trata de enumerar una larga lista de agresiones a los derechos fundamentales, o sea de *indignidades*; se trata de una pequeña antología de esta suerte de *modus tollendo ponens* con el objeto de señalar algunos casos, que nos ayudarán a una primera inmersión en el concepto. Nos ocuparemos sólo de tres tipos de situaciones donde la dignidad está en juego, son aspectos esenciales de la vida: el trabajo, la eutanasia y el aborto; o sea, nuestro tiempo, la muerte y la vida.

3.1. La dignidad en el trabajo. Hace pocos años era habitual ver por las calles de Madrid a personas que portaban un cartel del tamaño mismo de su cuerpo, que cubría ambas partes del sujeto desde los hombros a los pies. Estas personas estaban contratadas por comercios dedicados a la compra-venta de joyas y ésta ha sido su tradicional forma de anunciarse durante años. Eran los conocidos como «hombres-anuncio». En 2008, el Ayuntamiento de la ciudad prohibió este tipo empleos alegando, en palabras del propio alcalde, «razones estéticas como porque ataca la dignidad de la persona»²¹. Para los ediles de Madrid pasear por las calles con semejante atuendo atentaba contra la dignidad del trabajador; sin embargo, no pensaban lo mismo acerca de ir vestido de tirolés para promocionar en un supermercado la venta de salchichas o queso, por ejemplo. La Organización Internacional del Trabajo sostiene que un empleo digno es aquel que está remunerado correctamente, no entraña riesgos para la salud del trabajador, está protegido por la seguridad social, etcétera. Desde principios del siglo XX esta Organización ha mantenido y desarrollado un sistema de normas que tiene por objetivo la promoción de oportunidades para hombres y mujeres, con el fin de que éstos consigan trabajos decentes y productivos en condiciones de libertad, igualdad, seguridad y dignidad. Es posible que los políticos del Ayuntamiento de Madrid tuvieran otras razones para intentar erradicar de la ciudad a los hombres-anuncio. Entre ellas, se me ocurre, que las agencias de publicidad dejaran de ingresar beneficios y por lo tanto se perdieran una importante cantidad de impuestos. Sin embargo, apelaron a la dignidad, acaso porque el impacto que produce el concepto es mucho mayor. Con todo, parece evidente que estar empleado como soporte de

²¹ Cfr. «Gallardón prohíbe el hombre-anuncio y el repartidor de octavillas». *EL PAÍS*, edición de Madrid, 9 de octubre de 2008.

publicidad es algo que objetualiza, es decir, convierte en objeto a quién se gana la vida así. De igual forma podríamos decir sobre un mozo descargador de muelle o un utilero. Sin embargo, en éstos empleos la persona se representa porque puede hacer su trabajo de una forma u otra, dejando su huella personal en ello; pero no ocurre así con un hombre-anuncio, que únicamente ha de soportar sobre sus espaldas el cartel publicitario.

Otro famoso juicio relacionado con la dignidad en el trabajo es el caso del «lanzamiento de enanos». Se trata de una práctica más o menos habitual en algunos festejos de Estados Unidos, Francia e Inglaterra, que consiste en levantar con los brazos y lanzar a un enano, es decir alguien aquejado de enanismo, que se dedica «profesionalmente» a ello lo más lejos posible²². No sirven personas de poca estatura, tienen que ser precisamente enanos que se dedican profesionalmente a este tipo de números circenses. Igual que en el lanzamiento de martillo en atletismo, gana la competición aquél que más lejos hubiera conseguido lanzar al enano. No cabe duda de que considerar al enano como una cosa, un «objeto lanzable», más allá de que pueda considerarse un espectáculo, atenta contra la dignidad de quién es lanzado ya sea enano o no. Se puede empezar por lanzar al enano y terminar usando el enano como soporte para una mesa, o cualquier otro «uso», y ya navegaríamos por aguas turbias que nos podrían llevar a mares peligrosos. El espectáculo del lanzamiento de enanos fue prohibido tras la denuncia de numerosas asociaciones humanitarias y, por consiguiente, el enano se quedó sin empleo. Al parecer, éste no interpretó su papel en el juego como indigno y se quejó de que su dignidad como artista no había sido tenida en cuenta, añadiendo además de se quedaría sin trabajo y sin modo de sustento. El problema, la «broma» si se quiere llamar de alguna forma, era precisamente esa: considerar a un ser humano como a una cosa, y este es un problema que en nuestros días avanza en demasiados terrenos, especialmente en lo que se refiere a las relaciones laborales. El liberalismo feroz que desde los Estados Unidos o Gran Bretaña nos invade, está modificando los hábitos de vida en el trabajo hasta extremos verdaderamente inverosímiles²³. La desobjetualización de lo humano es una de las tareas pendientes y, sin embargo, las sociedades occidentales caminan en sentido contrario atraídas por el pensamiento único de la especulación sin límites. En nuestros días, desgraciadamente, la rentabilidad de un empleado se mide de igual forma que el de una fotocopidora. Sin darnos cuenta nos hemos convertido en cosas, porque a todos se nos ve como partes de la

²² El caso puede consultarse con detalle en el trabajo de MARIO RUIZ SANZ, «A propósito de lo digno y no discriminatorio: comentarios al caso Wakelheim v. Francia sobre el “lanzamiento de enano”», en: *Teoría y Derecho: revista de pensamiento jurídico*, núm. 5, junio 2009, pág. 183 a 201.

²³ Existe un magnífico estudio del tiempo y de las relaciones laborales en el libro de RICHARD SENNET, *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona 1998, sobre todo el capítulo 3 «Flexible», págs. 47-65.

cadena de producción y consumo, y poco más. Significativo resulta el nombre del departamento que antes se llamaba «de personal» en las grandes compañías y que ahora se denomina «Recursos Humanos». Pero lo humano no es un recurso, no puede ser un medio²⁴, como en tantos lugares dice Kant. Un recurso es un tractor, una bomba para extraer agua de un pozo, una fotocopidora o un ordenador; pero nunca una persona. Es conocido el cálculo de Adam Smith sobre un fabricante de clavos que lo hiciera todo solo. Un artesano, decía Smith, puede producir unos cuantos objetos al día mientras que en una fabrica que operase con las nuevas divisiones del trabajo, donde la producción estuviera desglosada en todas sus partes componentes y cada trabajador hiciera sólo una de ellas, un fabricante podía elaborar miles de objetos al día. Sin embargo, el obrero empleado en una cadena de producción como si fuera una máquina, un recurso, se vuelve, en palabras del propio Smith, estúpido e ignorante porque la naturaleza repetitiva de su trabajo lo ha embotado²⁵. Por esas razones, la rutina industrial amenaza con aplacar el carácter humano o dignidad, en sus mismas raíces.

Si convenimos que los «hombres-anuncio» o el «lanzamiento de enanos» atenta contra la dignidad humana, ¿qué podemos pensar de los buscadores de diamantes de Sierra Leona? Trabajadores empleados por los dueños de la tierra que remueven varios metros cúbicos de tierra al día en busca de una piedra de carbono por el miserable salario de un dólar al día. Si tienen la suerte de encontrar una piedra del tamaño de un garbanzo, recibirán el veinte por ciento de su venta, es decir, unos cien dólares. Poco dinero si tenemos en cuenta que por esa misma piedra se pagarán más de diez mil dólares en el mercado de diamantes de Nueva York. Estos hombres trabajan sólo por sobrevivir (un dólar da para comer un único día) con la esperanza de encontrar una piedra que les permita salir de ese círculo vicioso y esas condiciones que ni siquiera podemos imaginar a este lado del mundo.

Llamamos trabajo a la ocupación diaria o semanal, remunerada, de una persona. La inmensa mayoría de la gente emplea su tiempo —la vida— en esa ocupación a cambio de poder alimentarse o tener un lugar donde morar. Se establece así un círculo vicioso que puede ser aprovechado por otras personas para atentar contra sus derechos fundamentales. Como veremos más adelante, una persona no puede atentar contra su dignidad si hace uso de la libertad. Por eso la dignidad sólo puede ser rota desde los otros.

²⁴ La segunda acepción del RAE en su edición digital para el término «recurso» dice: «Medio de cualquier clase que, en caso de necesidad, sirve para conseguir lo que se pretende».

²⁵ Este peligro quedó reflejada en *Tiempos modernos*, la película de Chaplin de 1936 inspirada en la depresión del veintinueve.

3.2. Eutanasia. Sin duda existen dos momentos clave en la biología de nuestra especie, el nacimiento y la muerte; dos hándicaps que necesariamente debemos superar²⁶. La obstetricia se ocupa de resolver el primero de ellos sin que nadie ponga objeción, pero el otro, el que marca el fin de nuestros días, parece retenido por cuestiones morales y religiosas.

La muerte acechaba a personas de todas las edades en un pasado no muy remoto, pero en nuestros días, las enfermedades matan más lentamente y morir es, prácticamente, una cuestión de ancianos. Posiblemente, la muerte sin angustia y sin dolor sea un derecho humano que se inscribe en el contexto de una sociedad secularizada que no cree que el sufrimiento tenga ningún sentido, ni siquiera religioso. Pero el núcleo de la cuestión no es que todos muramos de la misma forma, sino que cada uno pueda morir en absoluta libertad, desde su propia capacidad jurídica o, en su defecto, a través de instrumentos como el testamento vital²⁷. La mayoría de las personas desean tener una muerte pacífica y sin sufrimientos. Hoy ese deseo puede verse amenazado por la existencia de técnicas y medios clínicos cada vez más poderosos que han conseguido un extraordinario alargamiento de la vida. Pero, en ocasiones, ese alargamiento no va acompañado de una deseable calidad de vida, o dicho con otras palabras, de una vida digna.

Indudablemente, la muerte es uno de los conceptos que más acompaña en nuestro tiempo al discurso de la dignidad humana. Etimológicamente, eutanasia sólo significa «buena muerte», sin embargo, en los últimos tiempos se ha ido cargando de adjetivos que han producido desaprobación o malestar en juristas, médicos o bioéticos. Eutanasia activa, pasiva, directa, indirecta, voluntaria... El primer obstáculo, por lo tanto, es una falta de acuerdo a la hora de enunciar el propio concepto de eutanasia. En la búsqueda bibliográfica consultada para una definición de «eutanasia», la que me ha parecido más completa dice así: «conducta llevada a cabo por un agente de salud, una de cuyas consecuencias previsibles por él es la muerte de un paciente que padece una enfermedad grave e irreversible, y que es llevada a cabo con la justificación de que la muerte del paciente no es un mal o un daño para él, todas las cosas consideradas²⁸». Efectivamente, que la muerte no sea un mal para el paciente, constituye la principal justificación de la conducta. Hay que añadir a esto el

²⁶ SALVADOR PANIKER, «La eutanasia voluntaria: un derecho humano», en: *Seis miradas sobre la muerte*, Paidós, Barcelona, 2005, pág. 139-152.

²⁷ El testamento vital, o documento de instrucciones previas, constituye un hito en el desarrollo de la autonomía del paciente. En España ha adquirido estatus legal con la publicación de la Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica. Esta norma regula los registros de instrucciones previas (término legal sinónimo y equivalente a testamento vital) en todas las comunidades autónomas.

²⁸ EDUARDO RIVERA LÓPEZ, *Problemas de la vida o la muerte: diez ensayos de bioética*, Marcial Pons, Madrid, 2011, pág. 48.

componente clave de la dignidad humana: la libertad. Para que el agente de la salud aplique la eutanasia con justicia no sólo debe tenerse en cuenta el estado irreversible del paciente, sino también su voluntad. Pongamos de nuevo un ejemplo cinematográfico, esta vez con *Forest Gump*, protagonizada por Tom Hanks en 1994. En una secuencia de esta película el protagonista salva la vida de un oficial del ejército durante la guerra de Vietnam. Cuando el oficial despierta en el hospital y descubre que sus piernas han sido amputadas por las explosiones que casi le cuestan la vida, recrimina al héroe que le salvó, el propio Forest Gump, porque su deseo como militar era haber muerto en aquella batalla como un soldado y no vivir lisiado el resto de sus días. El teniente Dam, interpretado por Gary Sinise, cree que debe morir en el campo de batalla porque eso imprime una fuerza sustancial a su preexistencia como soldado. Más allá de lo que signifique cinematográficamente la escena, el teniente Dan tiene derecho a pensar que un militar debe morir de este modo, como justifica el personaje, porque en todas las guerras siempre un antepasado suyo ha dado la vida por su país. Es una cuestión de voluntad histórica, de libertad, de proyecto personal.

Es cierto que en las declaraciones de derechos y en todos los ordenamientos jurídicos democráticos se pondera la vida humana por encima de cualquier otro valor, sin embargo, las personas deben decidir por sí mismos —siempre que tengan capacidad para ello, claro está—, sobre cómo vivir su vida, aún cuando esta elección conlleve la posibilidad de la muerte. Es el caso de Ramón Sampedro, que también fue llevado al cine. Sampedro fue un tetrapléjico que después de casi treinta años postrado en una cama pidió a la administración de justicia asistencia médica legal para suicidarse. Sampedro no padecía ninguna otra enfermedad que la antes referida, ni estaba perturbado; simplemente había llegado a la íntima convicción de que prefería la muerte a seguir en ese estado, pese a que se decía conocedor de todas las cosas positivas y agradables que en su estado se podían hacer. No obstante, no quería seguir con vida y se definía como «una cabeza viva en un cuerpo muerto». El suicidio es la primera causa externa de defunción en España²⁹ y nadie pide para esto ayuda y mucho menos al estado. Pero Sampedro apeló al papel que las administraciones deben jugar para proteger la libertad y la dignidad de las personas. «No existe esclavitud más inmortal que la de la conciencia —escribe en su emocionante libro de memorias—. Ésa es la cultura de la involución, del infierno, de la muerte, porque lleva irremediablemente al resentimiento, al crimen, a la destrucción. ¿Adónde han ido a parar todas las verdades sagradas, y todas las vidas sacrificadas por defenderlas que hoy son consideradas crímenes contra la humanidad? Uno de los grandes errores filosóficos es

²⁹ En 2010 fallecieron en España por esta causa más de tres mil personas según los datos publicados por el Instituto Nacional de Estadística en su sitio Web, www.ine.es.

negarle al individuo el derecho a renunciar a su vida. Eso significa que nunca se le quiere reconocer que es de su propiedad. Libre y adulto³⁰».

3.3. Aborto. El respeto a la vida humana es un principio ético y jurídico fundamental, así lo recogen todas las constituciones y tratados en materia de derechos humanos. En este sentido y apelando a la dignidad de las personas, la iglesia católica organizó hace casi treinta años, cuando en España se despenalizaron determinados supuesto de aborto³¹, una verdadera batalla contra la entrada en vigor de esa norma. El partido conservador (en la oposición por entonces) llevó el proyecto de ley al Tribunal Constitucional que falló a favor del Gobierno considerando acordes con la Constitución los tres supuestos que aquella ley trataba de despenalizar: el aborto terapéutico, por causas relacionadas con la salud de la madre; el aborto ético, por causa de violación; y el aborto eugenésico, por motivos de malformación del feto. Hubo una modificación de esta norma en 2009³², que incorpora otros supuestos, como el llamado aborto selectivo, relacionado con la eliminación de algún feto en casos de embarazos múltiples. Por aquellos tiempos, tres décadas atrás, las razones argumentadas por los partidarios de penalizar el aborto en su totalidad eran: « 1) que la vida humana es un valor moral absoluto; 2) la vida humana comienza en el mismo momento de la concepción; 3) el derecho penal no debe ir nunca contra lo que dicta la moral. Por lo tanto, la conclusión es que el derecho penal no debe legalizar el aborto en ninguna de sus variantes o casos»³³. Si consideramos un embrión humano como persona desde el mismo momento de la concepción, desde luego acabar con su existencia atenta contra la dignidad de esa persona, aunque se trate de una sola célula. Si pensamos que la capacidad de crear un nuevo ser no nos corresponde a nosotros, sino que ésta es una tarea únicamente imputable a algún ente superior o divino, la llamada píldora del día después así como cualquier método anticonceptivo supondrían el «asesinato a un inocente», como la iglesia y asociaciones antiabortistas consideran. Por otro lado, si la vida humana es un valor moral absoluto, como indica la segunda premisa, la guerra, el autosacrificio o la defensa propia en determinados casos, deberán suponer delito.

Así como en la eutanasia el asunto fundamental es la libertad, a mi modo de ver aquí el problema —aunque no el único— es la noción de persona humana. Parece a todas

³⁰ RAMÓN SAMPEDRO, *Cartas desde el infierno*, Planeta, Barcelona, 2004, pág. 172.

³¹ Ley Orgánica 9/1985, de 5 de julio, de reforma del artículo 417 bis del Código Penal.

³² Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo.

³³ MANUEL ATIENZA, «sobre la nueva regulación del aborto», en: *El notario del siglo XXI*, n. 23, 2009, pág. 48-53.

lucen un despropósito considerar persona una sola célula o a un conjunto de ellas absolutamente amorfas; e igual disparate parece no considerar persona a un feto de ocho meses de gestación. Existe un momento en la formación del embrión que es perfectamente reconocible como un ser humano: entre otras porque tiene la capacidad de sentir dolor y placer, ya que tiene desarrollada esa parte del sistema nervioso (unas doce semanas) a partir de la cual sí podríamos hablar de persona en proyecto, pero no antes. Si el feto siente algo tan humano como es el placer, ya debemos considerarlo algo más que un feto. «[...] los embriones no son entidades dotadas de dignidad, porque no poseen ninguna propiedad que pudiera justificar esa atribución. No quiere ello decir que carezcan de todo valor, sino que el valor que puedan tener es inferior al del propio embrión en momentos posteriores de su desarrollo y, desde luego, incomparablemente menor que el de una persona adulta³⁴».

La iglesia católica ha considerado el aborto como una suerte de asesinato, en la medida en que acabar con el embrión era igual que hacerlo con el ser humano, puesto que éste estaba en aquél en potencia. La «Constitución *Gaendum et epes*» aprobada por el papa Pablo IV en 1965, es el principal documento promulgado por el Concilio Vaticano II. Es un documento que trata de responder a ciertas «preguntas angustiosas» del ser humano. En su apartado 27 dice así: «Cuanto atenta contra la vida —homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado—, cuanto viola la integridad de la persona, como por ejemplo, las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida [...] degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador³⁵».

En verdad, nada en sí mismo puede evaluarse de una sola, ni mucho menos lo que tenga que ver el ser humano. Ese sentido proyectivo, temporal del ser humano necesita que todo lo que se refiera a él sea enmarcado en un contexto temporal e histórico. Sentir dolor no es algo que atente contra la dignidad humana si quién lo «sufre» lo ha elegido. Todo el mundo conoce la existencia de ciertas tendencias en las que el dolor forma parte del lenguaje sexual. Tampoco podemos acusar al dentista, por causarnos dolor al extraernos o curarnos una pieza dental, de atentar contra nuestra dignidad; o a un cirujano por amputar la pierna de un paciente con una infección aguda. Nadie quiere causar daño a otro gratuitamente, ni tampoco nadie quiere abortar. Pero hemos de considerarlos como son males menores que posibilitan una vida mejor. Una mujer puede abortar dentro de lo

³⁴ MANUEL ATIENZA, Op. Cit.,pág. 52.

³⁵ Está referido por JESÚS GONZÁLEZ PÉREZ, *La dignidad de la persona*, Cívitas, 2ª ed., Madrid, 2011, pág. 57.

legalmente establecido porque considera que no es el momento, la familia o tal vez ella misma, apropiado para criar un hijo con las mínimas garantías de dignidad que una criatura necesita. Una adolescente de quince años necesita un tiempo y una formación adecuados a su edad. Tiene que divertirse con sus amigos y proyectarse en libertad como ser humano y como mujer.

Con todo, está bien que cada credo ponga en marcha su aparato moral, pero no puede extrapolarlo a todas las condiciones y personas, pretendiendo que sea *por naturaleza*. Esto es precisamente lo que convierte a las religiones en fundamentalistas.

En conclusión a todo este apartado, podemos añadir que la dignidad no depende de condiciones sociales ni culturales, ni tampoco económicas o profesionales. No podemos admitir gradaciones y usos particulares o utilitaristas. La dignidad de la persona no puede fundamentarse sólo en algunas manifestaciones de la persona, como en su razón, o en su integridad, sino en todo el concepto de persona, en su unidad corpóreo-espiritual³⁶. Por lo tanto, el ser humano es digno por sí mismo a través de los otros en una unidad indisoluble. en palabras de Sartre: «nos hacemos en los otros».

³⁶ ÁNGELA APARISI, «En torno al principio de dignidad humana», en: *Cuadernos de Bioética*, 2004-2, p 257-282 (pág. 269 de esta cita)

III. LA DESACRALIZACIÓN DE LA DIGNIDAD HUMANA

En la vida no hay soluciones. Sólo hay fuerzas en marcha: es preciso crearlas y entonces vendrán las soluciones.

ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY

1. La regulación normativa

Es muy significativo que todas las Declaraciones de derechos posteriores a la Segunda Guerra Mundial hagan de la dignidad el punto prioritario y la señalen como el lugar hacia el que la justicia y el derecho han de mirar³⁷. Debemos entender por eso que aquéllos que redactaron esos textos, el llamado *legislador* en la literatura jurídica, consideró la dignidad como una cuestión de vital importancia para la convivencia pacífica de los pueblos.

Dignidad humana es una expresión jurídica, que tiene un origen filosófico y antropológico, manejada sobre todo desde la doctrina de la filosofía del derecho o el derecho constitucional. El preámbulo de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, redactada, adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1948³⁸ —apenas tres años después de firmarse los tratados de paz que marcaban el nuevo orden mundial— dice así: «Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias». Y más adelante: «que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana». Después, en el artículo cinco de este mismo texto, se lee: «Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes». Posteriormente, nuevos textos ahondan en el concepto. Diez años después, en 1959, se publica la *Declaración de los Derechos del niño*³⁹, en cuyo primer párrafo puede leerse: «Considerando que los pueblos

³⁷ Sin embargo no es algo exclusivo de ese periodo. También hay alusiones a la dignidad en Constituciones anteriores a 1940. Por ejemplo a Constitución de la República de Weimar de 1919, en cuyo artículo 151 habla de «alcanzar una vida digna para todas las personas».

³⁸ Suscrito por España el 10 de octubre de 1979. BOE n. 243, de 10 de octubre de 1979.

³⁹ El Instrumento de Ratificación de la Convención sobre los Derechos del Niño, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989, se publica en España en el BOE n. 313, de 31 de diciembre de 1989.

de la Naciones Unidas han reafirmado en la Carta de fe sus derechos fundamentales del hombre y en la dignidad y el valor de la persona, y su determinación de promover el progreso social y elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad».

En 1997 el mismo órgano de las Naciones Unidas aprueba la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos* en cuyo artículo primero se refiere a la dignidad de la siguiente forma: «El genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad». Otro texto a tener en cuenta, más por sus pretensiones que por lo que en sí significa, es el Tratado por el que se establece una Constitución para Europa⁴⁰. El artículo I-2 de este texto señala que «La Unión [Europea] se fundamenta en los valores de respeto de la dignidad humana, libertad, democracia, igualdad, Estado de Derecho y respeto de los derechos humanos, incluidos los derechos de las personas pertenecientes a minorías». En el ámbito doméstico, la Ley Fundamental de Bonn de 1949, aún en una Alemania dividida, dice en su artículo primero que «La dignidad de la persona humana es intangible. Todos los poderes del Estado están obligados a respetarla y protegerla». Y en el segundo de sus capítulos dice: «Conforme a ello, el pueblo alemán reconoce los inviolables e inalienables derechos del hombre como fundamento de toda comunidad humana, de la paz y de la justicia en el mundo». La Constitución española de 1978, redactada en un momento que guarda cierta similitud con la de Bonn, pues quedaba la tarea pendiente de reconciliación entre los españoles tras la guerra civil y la dictadura, encuadra el concepto de dignidad como uno de los soportes del orden político y la convivencia. El primer punto del artículo diez de nuestra Carta dice: «La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la Ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social». De modo que debemos pensar que no hay otra idea con mayor trascendencia ni mayor peso en nuestro ordenamiento jurídico que la de la dignidad; concepto que se ha ido matizando en posteriores normas y sentencias. Es obligado citar en este sentido dos sentencias del Tribunal Constitucional, la número 53/1985, que se pronunció sosteniendo, a mi juicio, una de las definiciones jurídicas más comprometedoras del concepto: «la dignidad es un valor espiritual y moral inherente a la persona, que se manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente y responsable de la propia vida y que lleva consigo la

⁴⁰ Ley Orgánica 1/2005, de 20 de mayo, por la que se autoriza la ratificación por España del Tratado por el que se establece una Constitución para Europa, firmado en Roma el 29 de octubre de 2004. BOE n. 121, de 21 de mayo de 2005.

pretensión al respecto por parte de los demás⁴¹». La otra sentencia, la 91/2000, añade que «proyectada sobre los derechos individuales, la regla del artículo 10.1 de la Constitución implica que, en cuanto valor espiritual y moral inherente a la persona, la dignidad ha de permanecer inalterada cualquiera que sea la situación en que la persona se encuentre constituyendo, en consecuencia, un *minimum* invulnerable que todo estatuto jurídico debe asegurar⁴²». Otras leyes españolas se refieren igualmente a la dignidad, como la citada Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica, en cuyo artículo segundo podemos encontrar lo siguiente: «La dignidad de la persona humana, el respeto a la autonomía de su voluntad y a su intimidad orientarán toda la actividad encaminada a obtener, utilizar, archivar, custodiar y transmitir la información y la documentación clínica».

Podrían enumerarse infinidad de referencias a la dignidad en las constituciones de Europa occidental y en general en las normas y leyes de los países regidos en democracia. Pero el completo entendimiento de todas ellas no sería posible sin preguntarnos qué significado podemos obtener de que la *dignidad es un valor intrínseco*, o que la *dignidad es un valor espiritual y moral inherente a la persona*, o también a qué se refiere cuando dice que es un *minimum invulnerable*. Como es natural, todos los textos jurídicos se expresan desde una perspectiva y un lenguaje propios, ya que están redactados y destinados —en el caso de las Declaraciones por ejemplo— a ser incorporados a los ordenamientos de los Estados que las suscriben. Ninguna de estas normas o sentencias intenta transmitir una información subjetiva sino que más bien tratan de prescribir —antes que describir— acaso con el objetivo de influir en el comportamiento de sus destinatarios. Por ello, los términos empleados han de ser transparentes, nítidos y darse a las menos interpretaciones posibles⁴³. Así, el empleo de un lenguaje inapropiado puede plantear problemas de ajuste con el enunciado ordinario, bien porque el proceso de tecnificación no ha sido completo o bien porque se han dado cambios semánticos y variaciones de contenido léxico o sustantivación a lo largo del tiempo. El profesor Luis Prieto Sanchís en sus *Apuntes de teoría del derecho*⁴⁴ discute acerca de contextos que suscitan la ambigüedad del lenguaje y cita como muestra el artículo 152 de nuestro Código civil: «cesarán las obligaciones de dar alimentos [...] cuando la fortuna del obligado a darlos se hubiere reducido hasta el punto de no poder satisfacerlos sin desatender sus propias necesidades y las de su familia». Ahora bien, ¿cuáles son esas

⁴¹ STC 53/1985, de 11 de abril.

⁴² STC 91/2000, de 30 de marzo.

⁴³ Cfr. ANTONIO-ENRIQUE PÉREZ LUÑO, *Teoría del derecho: una concepción de la experiencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1997, pág. 173.

⁴⁴ Trotta, Madrid, 2005, pág. 253.

propias necesidades? Hay personas que *necesitan* vacaciones en la Costa Azul cada año y otras que requieren un coche deportivo o varios asistentes personales que atiendan a las labores domésticas. Más arriba hemos dicho que un apartamento, un piso para vivir en él es digno cuando cumple los mínimos de habitabilidad que alguien *necesita* para vivir. También, y como señala el propio profesor Prieto, el concepto de *familia* es muy interpretable: ¿son familia sólo los consanguíneos? ¿No son familiares los cuñados, suegros o amigos íntimos? Si acordamos que *necesidades* o *familia* son ideas y conceptos poco estáticos, repletos de connotaciones y matices que a todos nos cuesta definir de una vez, estaremos de acuerdo en que la dignidad es uno de los términos más escurridizos y poco claros de la literatura filosófica y jurídica, de tal forma que cualquier alusión que hagamos a él es susceptible de múltiples interpretaciones, demostraciones, comentarios... Sufrir y resistir grandes padecimientos ante la muerte, efectivamente, puede resultar para algunas personas la forma más digna de terminar sus días. Para otros, sin embargo, lo adecuado, lo propio, será hacerlo sin dolor y en el mayor de los silencios, ya hemos visto el caso de Ramón Sampredo. ¿Dónde está entonces esa dignidad intrínseca a la que las leyes aluden? ¿Cada uno tiene la suya? ¿Es un concepto como la razón, o la risa, propio y exclusivo de la especie humana? ¿Es razonable que un magistrado o una ley dictaminen lo que es digno para mí o para otra persona, aun sin saber quién soy yo? ¿Cómo puede hacerse efectivo lo que dice el Tribunal Constitucional de que la dignidad debe «permanecer inalterada cualquiera que sea la situación en que la persona se encuentre»?

También hay quién sostiene que es un concepto vacío de contenido y parece que algunos aplauden esta visión. Así podemos encontrar el trabajo de Ruth Macklin, *Dignity is a useless concept*⁴⁵ donde se expone que el concepto dignidad es prescindible y superfluo ya que en la mayoría de los textos legales referidos a este tema en los que aparece el respeto a la autonomía de las personas en el asunto del consentimiento informado en pacientes con riesgo de muerte o larga enfermedad —Convenio de Bioética del Consejo de Europa⁴⁶, etcétera— y, por tanto, «apelar a la dignidad no constituye sino una vaga reafirmación de otras nociones más precisas». Efectivamente, desde la Bioética, por ejemplo, se habla de dignidad enfocada al asunto de la eutanasia como una muerte digna, como decíamos antes, para referirse a un derecho de elegir cada uno su propia muerte con la intención de preservar lo más valioso de la existencia hasta el final. Pero, por otro lado, esta vaguedad o

⁴⁵ Existe traducción de EMILIO JOSÉ ARMAZA: «La dignidad es un concepto inútil», en www.fundacionderechoynuevastecnologias.com

⁴⁶ Ratificación del Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina (Convenio relativo a los derechos humanos y la biomedicina), hecho en Oviedo el 4 de abril de 1997. BOE n. 251, de 20 de octubre de 1999.

ambigüedad tiene un lado positivo desde la interpretación judicial. Si una norma se refiere a la dignidad humana como algo inviolable que las instituciones del Estado deben proteger, un juez podrá actuar y sancionar con una perspectiva más amplia si considera que este derecho se ha vulnerado. A causa de su sentido abstracto, cuando el legislador emplea este concepto, de alguna forma confía en la interpretación que los jueces hagan para la aplicación de los derechos fundamentales.

En definitiva, y aunque la significación de dignidad adquiere su actual dimensión en el siglo XVIII con la filosofía kantiana, quiero pensar que los seres humanos han intuido desde siempre que existe un algo incondicional en todos sus semejantes que impone respeto y que es básico para la convivencia pacífica. Reconocer en el otro que somos de la misma especie, que somos hermanos, es una garantía de convivencia y paz. Esta intuición se ha desarrollado desde la filosofía y la religión pero nunca había tenido una correspondencia, una articulación, ni siquiera mínimamente aceptable, desde el punto de vista político-jurídico. La puesta en marcha de los derechos fundamentales es el fruto de una larga evolución en el pensamiento y actitud de los pueblos.

2. La noción de dignidad humana en la literatura jurídica

Como hemos comentado, el término aparece en un buen número de normas y forma parte indiscutible del vocabulario constitucional. Por eso, el concepto ha sido abordado sobre todo por juristas que, desde la filosofía moral, han tratado de explicar su contenido normativo o, dicho de otra forma, qué debe interpretarse en una ley cuando se habla de dignidad humana. A decir verdad, tampoco han faltado a este asalto antropólogos, sociólogos, filósofos o teólogos. Basta con escribir «dignidad humana» en campo de búsqueda del catálogo de cualquier biblioteca y la lista que nos devolverá será interminable. En todo caso, lo que aquí buscamos, desde luego, tiene que ver con el fundamento último de los derechos humanos, es decir, la significación que para los derechos fundamentales tiene la expresión «dignidad humana».

Veamos un breve repaso de algunos de estos autores en referencia a la dignidad. La lista es muy extensa, insisto, pero en este apartado me centraré en los que por cercanía me corresponden.

En primer lugar, podríamos colocar un grupo de autores que se refieren al concepto desde una perspectiva histórica colocando la dignidad en la perspectiva del tiempo, para explicar de esta forma cómo llega a configurarse en el derecho. El mejor representante es Ernest Bloch. En su obra, *Derecho natural y dignidad humana*, Bloch ofrece

una visión histórica del derecho natural partiendo de la pregunta al obligado cumplimiento de las normas, a la vez que se plantea qué es lo justo. Comienza así con el iusnaturalismo griego de Epicuro o La Estoa y finaliza explicando el individualismo de la lucha de clases en la contraposición del derecho positivo con los derechos subjetivos. La idea de dignidad humana, además de en el título de la obra, hay que buscarla en un sentido amplio, dialéctico si se quiere, en la configuración de cómo el derecho ha estado inspirado por naturalezas y conceptos suprahumanos. Otra gran obra sobre la materia es el reciente libro de Antonio Pelé *La dignidad humana: sus orígenes en el pensamiento clásico*. Se trata de una verdadera búsqueda sistemática del concepto en el pensamiento antiguo; sin embargo, a mi entender, la obra concluye en el momento que nace la dignidad, es decir, cuando la historia alumbra el concepto en el Renacimiento. Antes de este momento, no podemos hablar de dignidad humana tal y como se refieren a ella las normas o los tratados, que es lo aquí interesa. No por ello este libro carece de importancia, ya que la ubicación contextual e histórica de cualquier concepto nos ayudará a su completa comprensión. Para comprender la idea de dignidad humana que se maneja en occidente desde el siglo XVIII hay que tener en cuenta, desde luego, sus orígenes en el pensamiento clásico.

El respeto: la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad, de Richard Sennett⁴⁷ es otro texto a tener en cuenta en el asedio de la idea de dignidad humana. Desde luego el respeto es algo que reconocemos como algo superior o, de alguna forma, reconocemos en ello una imposibilidad o una sumisión. La teoría de Sennett en este libro es que la desigualdad social conlleva la pérdida de reconocimiento hacia los demás y la dificultad para que el llamado estado del bienestar llegue a todas las personas. El barrio de viviendas sociales en el que se crió el autor le sirve como campo de experiencias para diferenciar respeto, dignidad o reconocimiento a uno mismo y a los demás. Pero tampoco es el concepto de dignidad que buscamos aquí, sino que se trata de otro aspecto que ya hemos señalado y que tiene que ver con el reconocimiento de los otros.

Una visión más acorde con nuestra búsqueda es la que ofrece el autor de la teoría de la *acción comunicativa*, Jürgen Habermas, quién en sus escritos no trata de forma específica, aislada, el asunto de la dignidad humana, sino que lo hace en el marco de la bioética y más concretamente del tratamiento de los embriones humanos «Nos enfrentamos a la pregunta de si “la dignidad humana” es un concepto normativo fundamental y sustantivo, a partir del cual los derechos humanos pueden ser deducidos mediante la especificación de las condiciones en que son vulnerados, o si, por el contrario, se trata de una expresión que

⁴⁷ Anagrama, Barcelona, 2003.

simplemente provee una fórmula vacía que resume el catálogo de derechos humanos individuales no relacionados entre sí.⁴⁸». Así, por ejemplo, si bien Habermas expresa reiteradamente que la vida humana debe ser tratada con cautela, señala también de forma clara y contundente que el fundamento racional de esta precaución no reside en el concepto de dignidad humana sino más bien en la consideración de los peligros individuales y colectivos que encierra la manipulación genética indiscriminada. Habermas sostiene expresamente que la vida humana merece un respeto especial y tiene que ser considerada como indisponible, esto es: no debe ser instrumentalizada⁴⁹.

En esta línea de la bioética también debemos referirnos al artículo de Roberto Andorno «La dignidad humana como noción clave en la Declaración de la UNESCO sobre el genoma humano⁵⁰» donde se hace referencia al carácter impreciso de lo humano, expresado desde la dignidad, que la define como un valor asumido en nuestro mundo: «Aun siendo una noción aparentemente vaga y difícil de definir con precisión, la idea de dignidad constituye uno de los pocos valores comunes de las sociedades pluralistas en que vivimos [...]. En efecto, el principio de dignidad es comúnmente aceptado como base de la democracia y su razonabilidad permanece indiscutida a nivel jurídico y político. La inmensa mayoría de las personas no consideran como un dato empírico tan evidente que no puede ser demostrado, que todo individuo es titular de los derechos fundamentales por su sola pertenencia a la humanidad sin que ningún requisito adicional sea exigible. Esta intuición común constituye lo que un autor denomina la *actitud standard*, compartida por personas de las más diversas orientaciones filosóficas, culturales y religiosas». Es verdad que la dignidad constituye uno de los valores fundamentales de la mayoría de las constituciones occidentales, como ya se ha dicho, pero no está claro que esa intuición constituya una actitud común compartida por personas de las más diversas orientaciones culturales. No hay que viajar demasiadas horas para verificar este hecho.

Según Andorno, aunque no exista consenso acerca del fundamento último de la dignidad humana, puede afirmarse que con dicho concepto nos referimos a cierto valor que encontramos en todos los individuos de nuestra especie por el hecho mismo de serlo independientemente de cualquier cualidad o rasgo personal. De esta forma, tener frente a nosotros a un representante del género humano nos hace ya ser deudores de ciertos derechos, que es la misma idea que subyace en la profesora de la Universidad de Valencia,

⁴⁸ JÜRGEN HABERMAS, «Concepto de dignidad humana y utopía realista», en: *Dianoia*, número 64, mayo 2010, pág. 4.

⁴⁹ DORANDO J. MICHELINI, «Dignidad humana en Kant y Habermas», en: *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, vol. 12, n. 1, págs. 4149 y ss.

⁵⁰ En: *Revista de Derecho y Genoma humano*, n. 14, 2001, pág. 41-53.

Adela Cortina, para quién la dignidad se presenta como un respeto, como un deber hacia los demás: «la dignidad de la persona es aquel valor absoluto interno que impone respeto a todos los demás seres racionales del mundo⁵¹». El «objeto del respeto» no sería entonces un ser humano particular sino que lo sería toda la humanidad. De lo que se trata es de la propia referencia del deber a la dignidad de la misma persona como una persona en general. La relación entre deber y dignidad es indiferente a lo que cada uno de nosotros pensemos, es indiferente al influjo personal, y viene salvaguardada en cada ley moral.

Un visión distinta es la que ofrece Carlos Santiago Nino, quién se refiere a la dignidad como un concepto demasiado vacío —sin llegar al *flatus vocis* del que antes hablábamos— que, en realidad, sólo nos sirve como guía de libertad. En su obra *Ética y derechos humanos* se puede leer: «el principio de la dignidad de la persona, que prescribe que *los hombres sean tratados según sus decisiones, intenciones o manifestaciones de consentimiento*, parece ser tan básico que resulta casi vacuo como directiva de moralidad social⁵². La dignidad ha de combinarse, por lo tanto, con la autonomía de la persona dando valor a la libre elección individual de planes de vida e impidiendo que el Estado o las demás personas e instituciones interfieran en esta elección. Añade este autor algo importante y muy discutible, efectivamente: que el principio de dignidad ha de prevalecer sobre el de la autonomía⁵³, asunto que más adelante trataremos. A esta línea de pensamiento debemos añadir las acertadas reflexiones del profesor de esta casa Ignacio Campoy Cervera, según la cual el verdadero fundamento de los derechos no es la dignidad humana sino la libertad: «La dignidad humana ha sido, y sigue siendo, considerada por muchos autores como el fundamento último de los derechos fundamentales. Sin embargo, entiendo que esa consideración sólo sería aceptable —y si no debería ser, pues, superada— si se comprendiese a través de una determinada vinculación a la que me referiré con el valor libertad⁵⁴». Lo importante es que dignidad humana no está tomada aquí como un fin sino como un camino, un proyecto, que es precisamente lo más semejante a un ser humano. Los seres humanos nos hacemos en el proyecto de nuestra vida, en el devenir del tiempo. Según la filosofía tradicional, la primera operación de la razón es la abstracción que proporciona el concepto de lo universal, pura esencia aislada de cualquier atribución de existencia. Pues bien, contra la abstracción arremeten los filósofos irracionalistas como Kierkegaard o

⁵¹ ADELA CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1992, págs. 189 y ss.

⁵² CARLOS SANTIAGO NINO, *Ética y derechos humanos*, Ariel, Barcelona, 1989, pág. 287

⁵³ *Ibidem*, pág. 289.

⁵⁴ IGNACIO CAMPOY CERVERA, «Una revisión de la idea de dignidad humana y de los valores de libertad igualdad y solidaridad, en relación con la fundamentación de los derechos», en: *Anuario de Filosofía del Derecho*, n. 21, 2004, págs. 143-166.

Unamuno, rechazando el concepto universal y admitiendo únicamente el individuo concreto, aquel que está inmerso en las coordenadas espacio-tiempo, es decir, al existente. Por eso, la libertad es la articulación más directa de la dignidad. Como veremos, la posibilidad de hacerse y escribir la propia biografía.

Por último, nos referiremos al más numeroso de los grupos: aquellos que hablan del concepto de dignidad únicamente desde el punto de vista jurídico, y concediendo a mi entender cierto trasvase entre lo que es y lo que debería ser. Así, el profesor Peces-Barba se ha referido a la dignidad humana como «el fundamento de la ética pública de la modernidad, como un *Prins* de los valores políticos y jurídicos y de los principios que derivan de estos valores⁵⁵». De esta forma, para el recientemente desaparecido profesor y fundador de nuestra Universidad, los valores de libertad, seguridad, igualdad y solidaridad tendrán como fin último la protección y el desarrollo de la dignidad de las personas. El Estado debe velar y preservar estos valores en aras de proteger la dignidad de sus ciudadanos. «Cuando reflexionamos sobre la dignidad humana, referencia ética racional, y sobre el compromiso justo que corresponde a las sociedades bien ordenadas, no estamos describiendo una realidad sino un deber ser, en cuyo edificio la dignidad humana es un referente inicial, un punto de partida, y también un punto de llegada⁵⁶». Muy en esta línea estaría el profesor Eusebio Fernández García, quién se refiere a la dignidad como el «valor de cada persona, el respeto a su condición de ser humano, respeto que impide que su vida o su integridad sea sustituida por otro valor social⁵⁷». El sentido del respeto que expresa aquí Eusebio Fernández es interesantísimo para el estudio de la dignidad, aunque no definitivo, pues una de las dificultades más difíciles de superar es el respeto ya que las sociedades modernas carecen de expresiones positivas para hacer efectivo el respeto y el reconocimiento de los demás. El principio de igualdad está en nuestra constitución y subyace bajo todas las normas que rigen nuestra vida pero, ¿sería posible un respeto, un reconocimiento de igualdad sin que esas normas obligaran? Otro profesor de la casa, Francisco Javier Ansuátegui, habla de la dignidad humana como un «núcleo radical del que surge toda la construcción filosófica de los derechos fundamentales⁵⁸»; los derechos fundamentales no tendrían otro objetivo que preservar la dignidad, o dicho de otra manera, la dignidad es el eje fundamental de los derechos humanos o fundamentales y sin aquella

⁵⁵ GREGORIO PECES-BARBA, *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Cuadernos «Bartolomé de las Casas», Dykinson, Madrid, 2003, pág. 12.

⁵⁶ Ib. pág. 16.

⁵⁷ EUSEBIO FERNÁNDEZ GARCÍA, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Cuadernos «Bartolomé de las Casas», Dykinson, Madrid, 2001, págs. 20 y ss.

⁵⁸ FRANCISCO JAVIER ANSUÁTEGUI ROIG, *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, 1994, pág. 22.

no tendrían sentido éstos. Esta es también la interpretación de Ernesto Garzón Valdés en su conferencia del Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March de Madrid⁵⁹, adonde se refiere a la dignidad como un concepto *adscriptivo* a la propia condición humana; de modo que decir que un individuo es humano es decir también que tiene dignidad. Es una suerte de etiqueta inseparable, irrenunciable, que otorga a quién la lleva *un estatus moral privilegiado* destinado a regir el comportamiento del resto de seres humanos y que, según Valdés, conlleva en sí la dignidad de todos los miembros de nuestra especie, lo cual es, de alguna manera sacralizar y no explicar del todo el sentido de la dignidad. Pudiera parecer que en esta afirmación de Garzón Valdés y aun en otras, se estuviera rozando el tropo de la famosa falacia naturalista, es decir, saltar gratuitamente entre lo que debe ser y lo que es. La dignidad humana debería ser, efectivamente, un *estatus moral privilegiado*, pero no lo es, posiblemente porque nosotros mismos no lo deseamos. Desde una perspectiva más cercana a la política pero sin abandonar este sentido consagrado del concepto contaríamos con Antonio-Enrique Pérez Luño. Este profesor sostiene que la dignidad, como valor original del Estado de Derecho, «constituye no sólo la garantía negativa de que la persona no va a ser objeto de ofensas o humillaciones, sino que entraña también la afirmación positiva del pleno desarrollo de la personalidad de cada individuo. El pleno desarrollo de la personalidad supone, a su vez, de un lado, el reconocimiento de la total *autodisponibilidad*, sin interferencias o impedimentos externos, de las posibilidades de actuación propias de cada persona; de otro, la *autodeterminación* que surge de la libre proyección de la raza humana, antes que de una predeterminación dada por la naturaleza⁶⁰».

Norberto Bobbio, en su artículo *Igualdad y dignidad de los hombres*, dice que la expresión dignidad humana «no es una descripción de un hecho, sino la descripción de un deber. ¿Cómo es posible esta conversión en una descripción? Es posible, si se considera que los seres humanos nacen libres e iguales por naturaleza, o sea, según su naturaleza ideal, elevada a criterio supremo para distinguir qué se debe hacer y qué no se debe hacer⁶¹». Y de igual forma se refiere Robert Spaemann⁶² cuando dice que el concepto «no indica de modo inmediato un derecho humano específico, sino que contiene la fundamentación de lo que puede ser considerado como un derecho humano en general. Lo que con él se nombra es algo más originario que lo que se expresa por medio del término “derecho humano”. Y, a la vez, no tiene la misma operatividad que aquel. La frase “la dignidad del hombre es inviolable” aclara esto de modo inmediato. ¿Quiere esto decir que

⁵⁹ *El carácter adscriptivo del concepto de dignidad humana*, Fundación Juan March, www.march.es.

⁶⁰ ANTONIO-ENRIQUE PÉREZ LUÑO, *Derechos humanos, estado de derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 2005.

⁶¹ NORBERTO BOBBIO, *El tiempo de los derechos* (pág. 7 - las fotocopias no tienen paginación)

⁶² ROBERT SPAEMANN, *Op. Cit.*,pág. 15

la dignidad del ser humano no puede o no debe ser violada? El doble sentido de la formulación es un indicio de que el concepto de dignidad humana está asentado en un ámbito precedido por el dualismo del ser y del deber ser». Este trabajo de Spaemann tiene, a mi modo de ver, ciertas alusiones generales al concepto de naturaleza humana —idea volátil e incomprensible desde la libertad y la proyección humanas como señalaremos en su momento—, para este autor el respeto a la persona depende del respeto a su naturaleza: «no se puede escupir a alguien en la cara e indicar a la vez que con ello no se le ha querido ofender como persona⁶³». Parece así que la persona forma parte de un espectro metafísico e incomprensible denominado *naturaleza humana*. En otro lugar del mismo texto, este autor se refiere de esta forma: «la contraposición entre naturaleza y persona olvida que la persona es en sí misma una naturaleza en la que se representa la persona, en la que la persona se puede contemplar y tocar⁶⁴»; y más adelante: «el hombre no es una subjetividad descarnada que disponga de un organismo natural. El cuerpo humano es el hombre mismo⁶⁵». Desde luego que poseemos un cuerpo, una base biológica, pero la realidad humana nada o muy poco tiene que ver con él. Olvidarse de aspectos sociales o individuales es, de alguna manera, ofrecer una realidad sesgada del hecho humano.

Con todo, la mejor representación de este último grupo —o al menos creo la más fundamentalista, si se me permite el uso del término— es la obra de Jesús González Pérez, *La dignidad de la persona*. Un libro que ya va por la segunda edición y está basado en principios metafísico-religiosos y naturalistas en grado sumo, que el autor considera inmutables, superiores y anteriores a todo ordenamiento jurídico. La tarea de buscar este fundamento es hoy una tarea dramática y urgente, dice, pues «las dos concepciones latentes en la Constitución del consenso, el equívoco texto de alguna de las normas y la politización de los miembros de la institución que había de interpretarla, ha dado lugar, en más de un momento a interpretaciones que suponen graves atentados a la dignidad de la persona⁶⁶». Además del estudio de la proyección Constitucional y aun jurídica del concepto, el profesor González Pérez ofrece un epílogo donde se denuncia el actual estado del mundo, indigno a todas luces, que provoca una inseguridad y desconfianza del ser humano ante sus

⁶³ «Si se debe respetar en general al hombre se debe respetar su naturaleza. El hombre como tal y su dignidad pueden ser lesionados en su naturaleza. No se puede escupir al hombre en la cara y señalar con ello que no se le ha querido ofender como persona. La tortura es, de modo muy especial, algo completamente incompatible con el respeto que se debe al hombre como persona, puesto que la tortura no sólo impide al torturado -algo que tal vez pueda ser necesario- realizar una acción nociva, sino que además pretende forzarlo a abdicar como sujeto de libertad, degradarlo a la condición de mero ser de instintos y forzarlo a reaccionar de modo infrahumano. Hacerle algo al cuerpo del hombre significa siempre hacérselo al hombre». ROBERT SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia*, Riap, Madrid, pág. 247.

⁶⁴ ROBERT SPAEMANN, Op. Cit., pág. 248.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ JESÚS GONZÁLEZ PÉREZ, Op. Cit., pág. 22.

semejantes. «Cuando [el ser humano] vuelva a tener conciencia de que su dignidad es intangible, no porque así lo haya decidido una Asamblea internacional, un dictador o un Parlamento, sino porque así lo prescribe la ley eterna. Es intangible porque, dimanando directamente de Dios, nada ni nadie se la podrá arrebatar⁶⁷».

En conclusión, la teoría del derecho se ha referido al concepto de dignidad únicamente desde su proyección normativa, interpretando sus condiciones y posibilidades desde la jurisprudencia y el derecho positivo, sin entrar demasiado en otros terrenos que no sean los estrictamente jurídicos. Sin embargo, conceptos como la libertad, la democracia, la persona o la misma dignidad necesitan romper esa rigurosidad y lanzar una mirada hacia aquellas tierras, ya que, de alguna forma, son nociones precocinadas en los hornos de la filosofía, la antropología cultural o la ética.

3. La desacralización del concepto

El actor y genial humorista de lo absurdo Miguel Gila solía aparecer en sus actuaciones caracterizado como un soldado. El número consistía en telefonar a los proveedores de armas, al general o al mismísimo enemigo y de esta forma relatar al público en clave sarcástica sus impresiones acerca de la guerra. Gila estaba perfectamente capacitado para interpretar este papel pues combatió en la guerra civil española e incluso sobrevivió a un fusilamiento en 1938⁶⁸. Pues bien, en uno de estos monólogos el soldado decía: «lo bueno de la guerra es que uno puede matar a mucha gente y la policía nunca dice nada». Efectivamente, más allá del chiste, el soldado está en lo cierto: la guerra es una circunstancia decretada por un gobierno en la que matar a otros es legal e incluso obligatorio⁶⁹. No obstante, la mayoría de Constituciones de los países democráticos hablan de la dignidad de la persona y el libre desarrollo de la personalidad como fundamentos jurídicos, y a la vez no vacilarían en el empleo de la fuerza militar, y por tanto en matar a otras personas si lo consideran necesario. En otras palabras, declarado el estado de guerra o trasladados sus efectivos a un territorio donde lo estuviera, deja de reconocerse la dignidad como *realidad intrínseca* en los hombres, como figura en la Declaración de 1948, o al menos deja de ser inviolable o valor supremo.

⁶⁷ Ibídem, pág. 298.

⁶⁸ «Nos fusilaron mal» es el título de capítulo de su autobiografía que habla acerca de este particular. MIGUEL GILA CUESTA, *Entonces nací yo*, Temas de Hoy, Madrid, 1995.

⁶⁹ Creo que podemos convenir sin demasiados problemas en que matar a otra persona es una forma de atentar contra la dignidad humana. Matar a un ser humano es truncar su proyecto, su libertad; aunque, sin duda, existen otros caminos para ello acaso más indignos.

Que la guerra sea legal no deja de ser una trivialidad, desde luego, lo único que se prueba es que la dignidad humana no es un *prius* jurídico ni político. Si así lo fuera, la guerra sería siempre un pecado o ilegal y, sin embargo, no lo es.

Efectivamente, algunos autores consagran la dignidad ponderándola como un principio racional de los estados liberales y democráticos de occidente. Para éstos, se trataría de una idea cumbre, como una esencia, que al más puro estilo platónico ilumina los ordenamiento jurídicos en general y los derechos fundamentales en particular. Sin embargo, podemos comprobar fácilmente que la dignidad puede intercambiarse por otros valores. Si decimos que la *dignidad humana es inviolable*, o que *es el núcleo del que surge toda la construcción filosófica de los derechos fundamentales* podríamos estar cayendo en una suerte de falacia naturalista, tal y como la enuncio Hume en el libro III de su *Tratado sobre la naturaleza humana*⁷⁰: «Cuando en todo sistema moral de que haya tenido noticia hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones, es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber, cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras enteramente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores⁷¹». También Moore en sus *Principia Ethica*⁷² alude a este tipo de falacia, estableciendo que las proposiciones prescriptivas son aquéllas que tienen un carácter imperativo y se refieren al modo como debemos obrar en determinadas circunstancias. El clásico mandamiento «no matarás» es, por ejemplo, una proposición prescriptiva porque en ella se articula un imperativo, una exigencia. Las proposiciones descriptivas, en cambio, tratan de describir correctamente lo que son las cosas, no lo que deban ser. La veracidad de estas proposiciones depende de la corrección o incorrección de nuestra visión de la realidad. El cielo es azul, por ejemplo, es una proposición descriptiva que se formula a

⁷⁰ La *falacia naturalista* consiste en una deducción o extracción gratuita del concepto *deber* a través del concepto *ser*, o en otros términos deducir proposiciones prescriptivas a partir de proposiciones descriptivas. Tal falacia fue eficazmente denunciada por el pensador empirista desde el punto de vista lógico.

⁷¹ DAVID HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, «De la virtud al vicio en general», Tecnos, Madrid, 1992, págs. 615 y ss.

⁷² La primera edición es de 1903.

partir de la contemplación del cielo. Esta proposición puede ser verdadera o falsa. Es verdadera si puede contrastarse empíricamente que el cielo es, realmente, azul; pero es falsa si puede contratarse empíricamente que el cielo no tiene ese color. La veracidad de las proposiciones descriptivas depende de la experiencia. Según Hume, el deber no se puede deducir del ser, sino que debe tener su origen en otro nivel de experiencia. El hecho de que 20.000 personas hayan muerto en Sry Lanca a manos del ejército o la guerrilla no significa que deba de ser así, sino que podría ser de otra manera. El hecho de que se vulneren derechos fundamentales en la cárcel de Guantánamo no significa que deba haber más cárceles como esa en todas partes, pero tampoco que no deba haberlas. El ser y el deber son independientes el uno del otro y, por lo tanto, no es posible construir una propuesta moral o jurídica a partir del ser de las cosas, porque a partir de las descripciones no es posible fundamentar un orden de prescripciones.

Es posible que el ser y el deber sean independientes, efectivamente, pero no podemos por ello pensar que la dignidad sea un axioma fundamental previo al discurso jurídico porque estaríamos reconociendo así la existencia de patrones, de moldes, de fundamentos previos. Desde que Nietzsche anunciara la definitiva muerte de Dios el ser humano no puede fundamentarse en ninguna bondad preestablecida, en ningún modelo ni en ninguna esencia. «Pero no puedo contar con hombres que no conozco fundamentándome en la bondad humana o en el interés del hombre por el bien de la sociedad, dado que el hombre es libre y no hay ninguna naturaleza humana en que pueda yo fundamentarme⁷³». Acaso por este cariz huidizo, la dignidad es un concepto blindado por los ordenamientos jurídicos que no tienen más remedio que considerarlo casi como algo sagrado. Precisamente las cosas sagradas, por definición, son «las cosas que las prohibiciones protegen y aíslan⁷⁴». Lo dice también el lema de nuestra Universidad: *Homo hominis sacra res*.

Con todo ello, parece que una parte del pensamiento jurídico coloca la dignidad en el lugar que normativamente le corresponde, pero no la definen *per se*, aisladamente. De alguna manera es como si pretendiéramos analizar gramaticalmente una oración y sólo nos detuviéramos en los aspectos sintácticos, en la coordinación, unión y ubicación de las palabras, y olvidáramos la parte morfológica, esto es: que nos olvidáramos de definir gramaticalmente los términos. Una prueba es el lugar en el que aparece la dignidad en la Constitución española de 1978, como ya se ha señalado, figura en el artículo 10, perteneciente al Título I. Veamos ahora qué dice el artículo 168, referido a la reforma

⁷³ JEAN-PAUL SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999, pág. 54.

⁷⁴ *Diccionario de etnografía y antropología*, Akal, Madrid, 1996, pág. 651.

constitucional: «Cuando se propusiere la revisión total de la Constitución o una parcial que afecte al Título preliminar, al Capítulo segundo, Sección primera del Título I, o al Título II, se procederá a la aprobación del principio por mayoría de dos tercios de cada Cámara, y a la disolución inmediata de las Cortes. Las Cámaras elegidas deberán ratificar la decisión y proceder al estudio del nuevo texto constitucional, que deberá ser aprobado por mayoría de dos tercios de ambas Cámaras. Aprobada la reforma por las Cortes Generales, será sometida a referéndum para su ratificación». Es decir, el artículo 10 —y con él la dignidad— queda blindado debido al lugar en el que se encuentra.

En definitiva, la dignidad no es un concepto natural ni tiene un origen divino o eterno. Es sólo una idea nacida a mediados del siglo XVIII que tiene como objeto la protección de algo tan sencillo como humano: el proyecto vital de cada individuo. Con esta protección configurada como un derecho subjetivo, se protege a la vez toda la humanidad porque la humanidad entera está representada en cada ser humano, en cada proyecto. Con todo, es evidente que los derechos no son más que una suerte de invento, algo que parece funcionar como elemento de cohesión entre los individuos del *hormiguero occidental*, es decir de nuestra cultura. Hablar de la universalidad de los derechos humanos en nuestros días puede considerarse incluso una especie de colonialismo, ya que negar la marca cultural, subjetiva de los derechos fundamentales, elevándolos a cierta categoría de inherencia de la persona, es negar la diferencia entre los pueblos del mundo.

Los conflictos internacionales de este siglo, marcados por los atentados del 11 de septiembre de 2001, se han abanderado como una salvación y redención para los pueblos de Oriente Medio oprimidos por las dictaduras y fundamentalismos. Los derechos humanos han sido el escudo mediático para una invasión en toda regla, cuyo interés último no es otro que la exportación de la cultura occidental, incluidos los bancos y las multinacionales.

IV- VALORES

*A menudo lo noble no es lo bello
ni el camello peor el más barato.*

JOAQUÍN SABINA

La axiología o ciencia de los valores ha tenido un desarrollo dicotómico en sus apenas dos siglos de existencia, moviéndose entre lo subjetivo y lo objetivo, o entre lo personal y lo impersonal, siguiendo las tendencias del pensamiento —fenomenologías, positivismo, etcétera— propias de su tiempo. Veamos este desarrollo con respecto a la dignidad humana.

1. Qué son los valores

Antes de dar respuesta a esta pregunta, es importante diferenciar el valor de otro concepto cercano: el precio. Con frecuencia se alude a unos versos de Machado para ilustrar esta diferencia. Aquí se han citado otros de Joaquín Sabina⁷⁵ que vienen a decir lo mismo: a través del valor se llega al precio de las cosas, pero hay que tener especial cautela en este recorrido porque siempre es un camino unidireccional; es decir, el valor puede determinar el precio, pero el precio nunca establece el valor.

Desde el punto de vista económico, también se habla de valores o acciones mercantiles, pero el concepto se usa de igual forma para expresar el precio de una mercancía —se indicará siempre como un número, el valor numerario es el de las monedas o billetes— estableciéndose una correspondencia entre lo valioso y lo caro. Es de necios, como dice Machado, pensar que realmente el camello peor es el más barato únicamente porque el comerciante lo ha considerado de esta forma, acaso por mostrar un pelaje poco gracioso o cualquier otra arbitrariedad, aunque el animal pueda esconder en su interior cierta nobleza u otros atributos que no se corresponden con su estética. Digamos que el precio del camello se pone con los ojos o con la razón, pero el valor se establece con alguna otra propiedad que no se percibe por ninguno de los cinco sentidos habituales y que Machado o Sabina quizá llamarían alma, sentimiento o acaso estimativa.

En general, podemos decir que un valor es una cosa preferida, aquello que elegimos frente a otras posibilidades. «La noción de valor en un sentido general está ligada a

⁷⁵ Incluidos en su poemario *Ciento volando de catorce*, Visor, Madrid, 2001.

nociones tales como las de selección y preferencia⁷⁶». Es por lo tanto un favor, un anhelo que se tiene frente al universo de objetos a nuestro alcance. Cuando digo que valoro una cosa quiero decir que la prefiero frente a otras de su mismo género y por lo tanto le imprimo un sentido diferente. La Gioconda es una obra de arte valiosa porque se prefiere a otras, de hecho es muy valiosa porque se trata de una de las más preferidas universalmente. De modo que hay que distinguir entre el objeto, el valor, y el sujeto que prefiere. Un bien es un objeto en el que recae un valor. A su vez, el sujeto siempre tiene que ser un algo que prefiera, que guste o disguste, que goce o sufra con la elección: es un sujeto capaz de acción.

Históricamente y desde el punto de vista ontológico, los valores representan la última incorporación al *catálogo de las cosas que son*; incorporación tardía y que de alguna manera coincide con el nacimiento de otro concepto de vital importancia: el individuo.

Hay quién ha establecido un paralelismo entre la historia de la filosofía y la búsqueda del origen de los objetos que existen: la búsqueda de ese *arché* del que ya hemos hablado. Cuando Tales de Mileto se preguntó por tal principio buscaba una realidad que lo explicara todo. El mundo físico fue la primera respuesta, reduciendo todo lo que existía a todo lo que había en la naturaleza, de donde se extrajo la primera sentencia filosófica de occidente: que el agua era el primer elemento. Otros pensadores jonios redujeron esa realidad a otros aspectos de la naturaleza, a otros *apeiron*, como el aire o el fuego. Pocos siglos después los griegos descubren que junto a ese mundo natural existe otro: la razón, y que en él habitan otros seres diferentes. Fue Pitágoras en alguno de sus viajes a oriente, dice la literatura, quién descubrió la existencia de ciertos cuerpos que oponían a la razón la misma resistencia que una piedra a una mano. Las esencias, lo que según Platón vendría a poblar su Mundo de las Ideas, ocupa el segundo puesto en el catálogo de las cosas que son.

A aquella realidad física (llamémosle *objetos de existencia espacio-temporal*) y a estos objetos ideales (a los números, las formas geométricas, etcétera) se añade más tarde una serie de conceptos fruto de la posibilidad o la literatura. El animal Pegaso o don Quijote forman parte de este universo de cosas que no son pero que pudieron ser o serán, como ocurrió con el submarino o cualquiera otra cosa que hayamos pensado y después realizado. Son lo que puede denominarse *objetos insaturados*. Por último, a mediados del siglo XIX aparece la última categoría de seres: son los objetos del mundo psíquico. Dejando a un lado a Aristóteles, Platón y a los clásicos como Spinoza⁷⁷, su descubrimiento se debe al

⁷⁶ FERRATER MORA, Op. Cit., Tomo IV pág. 3634.

⁷⁷ Es cierto que algunos clásicos hablan acerca de los valores, o al menos de concepto que nosotros trataríamos como tales, ya sea la virtud o la templanza, pero que ellos colocan en una esfera moral. Spinoza

empirismo inglés y a cierta tradición iniciada con Guillermo de Ocammm al final de la Edad Media y Francis Bacon en los inicios de la Modernidad. Tenemos que admitir necesariamente que, además de las cosas, los conceptos y las ideas, también contamos con una serie de objetos que existen gracias a las vivencias propias de cada uno. Pues bien, los valores se corresponden con este tipo de ser.

Los valores son conceptos escurridizos, sabemos que están ahí pero a todos nos resulta difícil dar una definición completa (acaso como la misma dignidad humana). En realidad, son tan sutiles e intangibles como la idea de Triángulo o Belleza y, por eso, algunos autores como Max Scheler o Nicolai Hartmann dieron a los valores el atributo de esencias al estilo de las Ideas platónicas, ya que es fácil identificar irrealidad con idealidad. Y es que los valores no existen por sí mismos sino únicamente sobre otros objetos, por lo general de índole corporal o espacio-temporal, aunque tampoco necesariamente. «Así, la belleza, por ejemplo, no existe por sí sola flotando en el aire, sino que está incorporada a algún objeto físico: una tela, un mármol, un cuerpo humano, etc. La necesidad de un depositario en quién descansar, da al valor un carácter peculiar, le condena a una vida “parasitaria”, pero tal idiosincrasia no puede justificar la confusión del sostén con lo sostenido⁷⁸». De modo que los valores se presentan como una suerte de cualidad de las cosas, pero una cualidad diferente de las que acostumbramos a enumerar cuando describimos algo.

Los medios publican todos los días noticias relacionadas con la subasta o venta de objetos que pertenecieron a personas famosas, actores, cantantes, escritores... El sombrero de Indiana Jones, es decir, el sombrero que usó el actor que representaba a este personaje durante el rodaje de la película se subastó por una importante cantidad de dinero y no dejaba de ser un vulgar sombrero. Compartía todas las cualidades esenciales (es decir, aquello que le hace ser lo que es) con los de su categoría. La diferencia era que se había usado en el rodaje de esa película y eso le proporcionaba una cualidad diferente de las que de por sí tiene. La simbología del universo humano tiene esta característica como dice Mircea Eliade: «Una piedra será sagrada por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofanía, posee maná, conmemora un acto mítico, etcétera. El objeto aparece entonces como un

también se ocupa del concepto de valor en su *Ética*: «consta, pues, todo esto, que nos esforzamos por nada, no lo que queremos, apetecemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos. (III, prop. IX, esc).

⁷⁸ RISERI FRONDI, *Qué son los valores*, FCE, México, 1958., pág. 15.

receptáculo de una fuerza extraña que lo diferencia de su medio y le confiere sentido y valor⁷⁹».

Como es sabido, ya la ontología aristotélica distinguió entre la esencia y los accidentes de un objeto. El color negro del sombrero es sólo un accidente, sin embargo que tenga alas y la posibilidad de ajustarse sobre la cabeza de alguien, forman atributos esenciales de este objeto. Pero el valor es irreal en un objeto, en el sentido de que no forma parte de su esencia ni tampoco de sus accidentes.

Ahora bien, estos complejos seres llamados valores han sido tratados por muchos autores y es un tema sobre el que hay mucha tinta vertida. En una bibliografía de 1929 sobre los valores, apunta Heidegger, figuran ya 661 títulos⁸⁰. Pese a que el concepto de «valor moral» se encuentra desde las primeras páginas de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, parece que el primero en manejar monográficamente el concepto fue Rudolf Herman Lotze (1817-1881) a mediados del siglo XIX, que parte precisamente de Kant. Tras él Nietzsche lanza el concepto de la «tabla de valores»; después están Brentano, Wundt, Rickert... hasta llegar a Scheler, Carnap o Russell⁸¹.

El momento en el que Lotze lanzó su teoría es de crucial importancia en la historia de la filosofía porque es el momento en el que el positivismo se empeña en configurar un mundo basado en las ciencias naturales y matemáticas, y por lo tanto, sin valores y sin ninguna otra realidad no empírica que hiciera inviable la aplicación rigurosa de su método en las ciencias humanas⁸². Lotze, no obstante, concibió la idea de los valores, precisamente, como algo diferente y separado de la realidad, algo que no debe ser entendido de un modo relativo y arbitrario sino más bien «como entidades absolutamente válidas, reconocidas y descubiertas por la conciencia más bien que dependientes de un supuesto libre albedrío estimativo. La consideración de los valores como instancias de valor universal y objetivo representa para Lotze la superación del peligroso relativismo a que conduce la ética empirista, y la necesaria complementación de la unilateralidad de la ciencia natural y de la filosofía reducida a la teoría del conocimiento⁸³». Esta novedad le permitió a Lotze atrincherarse de cualquier invasión naturalista e introducir de este modo la distinción entre el ser y el valer con su famosa afirmación de que *los valores no son sino que valen*, creyendo que había descubierto la piedra filosofal de la gnoseología. «Tanta era la importancia que

⁷⁹ MIRCEA ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Emecé, Buenos Aires, 2001, pág. 12.

⁸⁰ Lo refiere ARANGUREN, Op. Cit., pág. 71

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Cfr. «Auguste Comte y el positivismo en Francia». GIOVANNI REALE, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. III, págs. 273 y ss.

⁸³ JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1992, tomo III, pág. 2.211.

asignaba Lotze a los valores que pretendió reducir la lógica, la ética y la metafísica a la axiología⁸⁴». Poco después, Alexius Meinong y el maestro de éste, el ya citado Frank Brentano convierten los valores en el asunto de investigación filosófica del momento⁸⁵.

En lo que se refiere a sus principales características, se ha convenido que lo que define a los valores son la polaridad y la jerarquía. Así, desde el punto de vista valorativo, no podemos afirmar que la fealdad o la injusticia sean la ausencia de valor; éstos son, por el contrario, valores negativos. «La “fealdad” tiene tanta presencia efectiva como la “belleza”; nos encontramos con ella a cada paso. Lo mismo sucede de los demás valores negativos, como la injusticia, lo desagradable, la deslealtad, etcétera⁸⁶». Los prisioneros de Auschwitz no estaban desprovistos de dignidad humana, sino que estaban provistos de indignidad, de desprecio, o del valor contrario a la dignidad de persona. La otra característica antes citada es la jerarquía; es decir, que los valores siempre se colocan unos sobre otros⁸⁷. Con esto debe haber especial cuidado porque una clasificación no significa siempre un jerarquía. Los seres humanos pueden clasificarse por grupos étnicos o por el color de su piel o los libros por las voces de un tesoro, sin que esto suponga que ni unos ni otros tengan un valor diferente entre ellos. La preferencia de la que antes hablábamos determina ese orden jerárquico, y al enfrentar dos valores siempre preferimos uno a otro. «La preferencia revela ese orden jerárquico; al enfrentarse a dos valores, el hombre “prefiere” comúnmente el superior, aunque a veces “elija” el inferior por razones circunstanciales⁸⁸». Según Aranguren, el origen mismo del concepto valor se encuentra en lo económico y no al revés, lo que modificaría siempre la jerarquía. «El subjetivismo —“precio” y “aprecio” de una cosa por parte de aquel a quién “interesa”— y una realidad entitativa, visible ya en el hecho de que el lenguaje financiero reserve la denominación de “valores”, en contraste con la de “bienes”—a nadie se le ocurre llamar “valor” a una finca; la finca tendrá un valor, pero no “es” un valor— para designar una “participación” (una “acción”) puramente económica, sin gestión

⁸⁴ RISIERI FRONDIZI, pág. 21.

⁸⁵ La obra principal de ALEXIUS MEINONG sobre los valores es: *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, de 1894, no está traducida al castellano. Como es sabido, de BRENTANO nacen las corrientes más importantes del pensamiento alemán del primer tercio del siglo XX colocando las bases de la fenomenología con sus estudios sobre la intencionalidad de la conciencia. «La intencionalidad de la conciencia permitirá a BRENTANO pasar del examen de la vivencia al objeto al cual esa vivencia se refiere». MEINONG es uno de sus discípulos y HUSSERL, el fundador de la fenomenología, se inspira en él para la doctrina de la intencionalidad. La influencia de HUSSERL, a su vez, es máxima en este periodo, determinando el pensamiento de MAX SCHELER, MARTIN HEIDEGGER o FRANZ ROSENZWEIG entre otros.

⁸⁶ RISIERI FRONDIZI, Op. Cit., pág. 21.

⁸⁷ SCHELER ofrece una clasificación a partir del punto 4 del capítulo segundo: «Relaciones apriorísticas entre la altura de valor y los depositarios puros de los valores». Op. Cit, págs. 167 y ss.

⁸⁸ RISIERI FRONDIZI, Ibidem.

real, en una sociedad “anónima”, se encuentra así en el origen mismo del concepto de valor, quieran o no los que luego irán echando mano de él⁸⁹».

Pero el valor de la dignidad humana esta fuera de toda clasificación y el problema surge cuando nos referimos a ella misma desde diferentes posiciones o en circunstancias en las que entra en juego el principio de proporcionalidad. Realmente este es el problema jurídico más importante que encontramos en el estudio de la dignidad humana. «La inviolabilidad de la dignidad humana —dice Habermas⁹⁰— reclamó la atención del público alemán cuando la Corte Constitucional Federal declaró inconstitucional la Ley de Seguridad Aérea en el año 2006. Al momento de promulgarla, el parlamento tenía en mente el escenario internacional creado el 11 de septiembre [de 2001] por el ataque terrorista a las torres gemelas en el World Trade Center [de la ciudad de Nueva York]. En dicha ley se pretendía autorizar a las fuerzas armadas para que, en una situación similar, pudieran derribar un avión de pasajeros que se hubiera convertido en un proyectil viviente, eliminando así la amenaza a un número incierto aunque considerablemente mayor de personas que se encontraran en tierra. Para la corte, sin embargo, la muerte de los pasajeros producida en esas circunstancias por agentes estatales constituía una acción no amparada por el orden constitucional alemán. La corte argumentó que el deber del Estado (conforme al artículo 2.2. GG) de proteger la vida de las víctimas potenciales de un ataque terrorista era secundario frente al deber de respetar la dignidad humana de los pasajeros. “La manera en la que el Estado podría haber dispuesto unilateralmente de la vida de las personas a bordo del avión les habría negado el valor debido por sí mismo a todo ser humano”». Si tuviéramos que optar por salvar la vida de una persona a salvar una obra de arte optaríamos por salvar, en esta escala de valores donde los éticos están por encima de los estéticos, a la persona. ¿Pero si tuviéramos que optar por la vida de los pasajeros de un avión que se va a estrellar contra una escuela sin tiempo material para la evacuación? Hablaríamos de dos posiciones de la dignidad en el mismo nivel y, sencillamente, la respuesta siempre parecerá ser errónea.

Hay una tercera característica en los valores —además de la jerarquía y la polaridad antes referida—, y que es para nosotros es de vital importancia. Se trata de una observación que podemos adelantar aunque será tratada con detalle más adelante. A saber: los valores no modifican el objeto al que están adheridos excepto en un caso: el ser humano.

⁸⁹ JOSÉ LUIS L. ARANGUREN, *Ética*, Alianza Universidad, Madrid, 1995, pág. 70.

⁹⁰ HABERMAS, Op. Cit., pág. 4.

Ahora bien, el verdadero problema de los valores no son sus características, sino determinar si tienen una existencia propia (la teoría objetiva), o bien si sólo existen en la medida que están en nosotros (subjetiva).

Es evidente que los valores existen en la medida que existen sujetos que valoran, pero resulta difícil determinar si son los mismos para todos o bien cambian de un sujeto a otro. Algunos autores han indicado que son objetivos como si se tratara de una verdad absoluta. Por su parte, otros sostienen que los valores corresponden únicamente a quién valora. Trataremos estas dos formas de entender la axiología en los apartados siguientes.

2. El objetivismo axiológico

En el catálogo ontológico anteriormente expuesto se han incluido los valores en la categoría de objetos psíquicos. ¿Pero las cosas tienen valor porque se lo damos nosotros, o bien lo tienen de suyo, a causa de su saturación ontológica y por eso los valoramos? ¿Podemos hablar acaso de la objetividad de los valores, de los valores como cosas que existen con independencia del sujeto y del objeto? En la obra capital de Max Scheler, *Ética*⁹¹ se distinguen tres formas de acceder a los valores⁹²: *La teoría de Platón*, el *Nominalismo ético*, y *La teoría de la apreciación*. Veamos en qué términos se refiere a ello.

2.1. Razones & Estimaciones: el apriorismo de Max Scheler

En la primera de las tres formas expuestas por Scheler para llegar a los valores se sostiene que el valor es algo absolutamente independiente de las cosas, de la misma forma que lo son las Ideas platónicas. Las cosas son valiosas porque participan de un valor situado en un *hiper uranos topos*, en un lugar mítico. Un *bien* lo es sólo por el hecho de participar de un valor situado en una esfera metafísica. Los valores serían en tal caso entidades ideales pero de una idealidad existente de veras, seres en sí. La confusión de la irrealidad del valor con la idealidad de los objetos ideales tiene su base en una actitud intelectualista para la cual la razón es la que, frente a la sensibilidad, descubre los valores y efectúa la identificación del ser con el valor. Esta posición plantea los más espinosos problemas cuando tiene que enfrentarse con la efectividad del mal y del desvalor, pues éste tiene que ser considerado forzosamente como una disminución del ser y aun como una nada. «Hay un contenido significativo ideal: “lo bueno”, que podemos hacer salir a flor de conciencia ante el hecho

⁹¹ Versión castellana de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, publicada por primera vez en España en la Revista de Occidente, traducción de HILARIO RODRÍGUEZ SANZ, Madrid, 1941. Yo he usado la edición de Caparrós Editores del mismo traductor, *Ética: nuevo ensayo de fundamentación del personalismo ético*, Madrid, 2001.

⁹² SCHLER, Op. Cit., pags. 245 y ss.

de un hombre bueno, de una buena acción, del mismo modo que la especie ideal “rojo” con motivo de un color rojo que vemos; “lo rojo” en un rojo de matiz determinado. Empero hay una diferencia, según que los objetos puedan encontrarse *únicamente* en ella. No puede vérselos del mismo modo que el rojo o el verde. Hay tan sólo *un* número 3, por muchas y distintas que sean las operaciones que lleven a él, y por muy diversos signos con que se dibuje⁹³»

La segunda aproximación corresponde al llamado «nominalismo de los valores» para el cual el valor es relativo al ser humano o a cualquier portador de valores. El valor es fundado entonces en la subjetividad, en el agrado o desagrado, en el deseo o repugnancia, en la atracción o repulsión, que son actitudes necesariamente vinculadas al valor pero que no pueden constituir la esencia última del valor. «El punto central de esta doctrina es que no hay una peculiar experiencia moral. Las palabras que indican los valores, y especialmente valores morales, y también las proposiciones, las apreciaciones morales contenidas en estas palabras, no son, según esta doctrina, palabras y proposiciones que reproducen *un estado de las cosas* y se sitúan frente a él en función cognoscitiva intencional, sino que son, por de pronto, meras *reacciones de expresión* a procesos sentimentales y apetitivos que de hecho tienen lugar, pero que *no* son aprehensibles *en la percepción interior* como hechos psíquicos⁹⁴». Los valores consisten, en tal caso, en el hecho de que la cosa considerada valiosa produzca agrado, deseo, atracción, etc., y no en el hecho, más significativo, de que el agrado, el deseo, etc., sobrevengan a causa del carácter valioso de la cosa. El motivo fundamental de este nominalismo de los valores radica en la reducción de todos los valores de orden superior a los valores de orden inferior, en los cuales hay efectivamente coincidencia del valor con el agrado. El nominalismo de los valores o nominalismo ético se corresponde exactamente con el «nominalismo gnoseológico» metafísico y aun puede considerarse como una transposición de los supuestos de este último a la cuestión ética y al problema general del valor.

Este nominalismo parece resultar justificado, en cambio, cuando el absolutismo de los valores llega a negar la necesidad de que haya una conexión entre el valor y el depositario de los valores y sobre todo cuando llega a aniquilar a la persona, concibiéndola como un medio y no como un fin.

Y por último, lo que Scheler llama «teoría de la apreciación», íntimamente emparentada con el nominalismo ético por su negación de la independencia de los fenómenos estimativos éticos, pero distinta de él por el hecho de afirmar que la apreciación

⁹³ *Ibidem*, pág. 247.

⁹⁴ *Ibidem*, pág. 251.

de un querer o de un obrar no encuentra en los actos un valor que esté puesto por sí mismo en ellos, pero tampoco tiene que regirse aquella apreciación por ese valor, sino que el valor moral está dado tan sólo en lo mediante a esa apreciación. Scheler pone el ejemplo de los colores, los valores serían como las tonalidades de color, que existen con independencia de quién los perciba y cómo los perciba. Me puedo referir al rojo como una longitud de onda y no como una cualidad extensiva de los objetos. De igual forma, el valor que descansa en un depositario con el que constituye un “bien” es independiente del depositario. «No es a través de una inducción generalizadora, según Scheler, como llegamos a captar los valores de lo agradable o lo bello por ejemplo. En ciertos casos nos basta un solo objeto o acto para que aprehendamos plenamente un valor que se da en él. Por otra parte, la presencia del valor confiere el carácter de “bien” al objeto valioso. Así, no extraemos la belleza de las cosas, sino que la belleza las antecede»⁹⁵.

Personalmente, me resulta difícil entender esta postura, que en verdad se parece demasiado a lo que él mismo ha denominado *teoría platónica*, porque lo que presupone es una existencia más allá de los sentidos, acaso como la longitud de onda de los colores. Los ojos humanos sólo pueden captar una determinada franja de esa longitud de igual forma que sólo podemos captar unos determinados sonidos. Se entiende que los valores son como esas hondas que están ahí con independencia de si nuestro ojo u oído las capta. Para alguien que desestime (no interesado) en el personaje de Indiana Jones, el sombrero que se utilizó en el rodaje no tendrá ningún valor, no captaría su longitud de honda en caso de emitirla. Tendrá acaso un precio (en ese caso lo que valora es el dinero, no el sombrero porque sabe que en la subasta se pagó una interesante suma).

Dos importantes pensadores españoles del pasado siglo apoyaron el apriorismo material de Scheler: Manuel García Morente y Ortega y Gasset. Este último, publicó en 1923 un artículo titulado «Introducción a una estimativa»⁹⁶, adonde plantea una teoría axiológica a través de la «estimativa», basada en la lectura de la *Ética* de Scheler. Para Ortega, el punto de partida es que se recurre a la palabra «valor» cuando parecen inservibles el resto de términos⁹⁷. De esta forma, califica los valores como algo que tiene validez antes de que funcionen como metas de nuestro interés o nuestro sentimiento, y por eso califica a la estimativa como una «ciencia a priori del valor cuyas leyes son evidencia perfecta al modo de las geométricas»⁹⁸. Por ejemplo, un valor esencial para Ortega es la Justicia, a la

⁹⁵ RISIERI FRONDICI, Op. Cit., pág. 117.

⁹⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, tomo III, Taurus, Madrid, 2005, págs. 531 y ss. Publicado originalmente en la *Revista de Occidente*.

⁹⁷ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, Op. Cit., pág. 532.

⁹⁸ *Ibidem* pág. 540.

que se refiere, inspirado por la fenomenología propia de sus maestros en estos términos: «lo que *es* nos parece no valer nada, y, en cambio, lo que *no es* se nos impone como un valor máximo: la perfecta Justicia nunca lograda y siempre ambicionada»⁹⁹, y de igual forma: «sentimos con perfecta claridad la justicia perfecta sin que hasta ahora sepamos qué situación real podría realizarla sin resto»¹⁰⁰.

El autor de *La rebelión de las masas* aparece así como un incondicional partidario de la ruptura entre los valores y las experiencias fácticas, entre los ideales y los arquetipos. La Justicia queda marcada en los valores espirituales y dentro de éstos, en la clase de los valores morales que son diferentes e independientes de los valores vitales¹⁰¹. De modo que la estimativa está basada en la ética material de los valores según la cual, éstos «valen», con independencia de la realidad o de cualquier voluntad independiente o subjetiva. Es decir, los valores tienen un peso y una dimensión que no depende de nosotros sino que son así con independencia de quién estime. Para ilustrarlo, introduce un pasaje de Shakespeare donde Héctor y Troilo discuten acerca de Helena. Troilo dice creer que las cosas no tienen más valor que las que queremos darle y responde Héctor: «No, el valor no depende de la querencia individual; tiene su propia estimación y dignidad, que le compete no menos en sí mismo que en la apreciación del hombre»¹⁰². En definitiva, para Ortega los valores, y en tal caso la dignidad humana, no tratan sobre actos de deseo o de agrado que un sujeto cualquiera pueda ejercitar ante el objeto, se trata, por el contrario, de una exigencia que el objeto mismo nos plantea: el merecer o el ser digno de algo.

Por otro lado, Manuel García Morente matiza el sentido del ser de los valores en sus *Lecciones preliminares de filosofía*¹⁰³. Comienza con un análisis ontológico que merece la pena seguir desde su propia argumentación. Así, una de las primeras conclusiones a las que llegamos es que el mundo que vivimos no nos resulta indiferente y todas las cosas tienen un acento peculiar que les hace ser feas o bonitas, malas o buenas... Esta no-indiferencia del mundo que nos rodea consiste en que siempre preferimos unas cosas a otras, ya lo hemos tratado. Ahora bien, García Morente lo pone en perspectiva histórica. Desde Kant se emplea la distinción entre juicios de existencia y juicios de valor en ontología para diferenciar dos mundos. Los juicios de existencia serán aquellos que enuncian qué es la cosa, propiedades, atributos... que le pertenecen ontológicamente —también hemos

⁹⁹ Ibídem pág. 534.

¹⁰⁰ Ibídem pág. 545.

¹⁰¹ Al final del artículo hay un cuadro con los valores positivos y negativos.

¹⁰² Ibídem pág. 452.

¹⁰³ MANUEL GARCÍA MORENTE, *Obras completas*, II (1937-1943), Vol. 1, Antropos, Madrid, 1996, págs. 289 y ss.

hablado de esto— y frente a esos juicios de la existencia están los juicios de valor. Los juicios de valor no añaden ni ponen nada a la cosa. El valor de una piedra preciosa no pone ni quita nada, ontológicamente, a la piedra. De modo que podemos sacar dos conclusiones. primera, que los valores no son cosas ni elementos de las cosas, como lo es «ser-camello» o «ser-amarillo». La segunda es que, puesto que los valores no son cosas ni tampoco elementos de las cosas, entonces podemos decir que los valores son impresiones de agrado o desagrado que las cosas nos producen. De esta forma llega García Morente al mundo de los sentimientos, al mundo de la proyección sentimental. Para usar la terminología de Scheler: llegamos a la fenomenológica de los valores. Estas impresiones gratas o ingratas que las cosas nos producen las sacamos de nuestro yo subjetivo y las proyectamos en las cosas mismas, y por eso decimos que son buenas o malas. ¿Pero puede ser un criterio de valor suficiente que las cosas se nos presenten como buenas o malas? «El criterio del valor no consiste en el agrado o desagrado que nos produzca las cosas, sino en algo completamente distinto; porque una cosa puede producirnos agrado y sin embargo ser considerada como mala; y puede producirnos desagrado, y ser por nosotros considerada como buena¹⁰⁴». Fumar puede parecernos placentero y sin embargo sabemos que es algo malo. La condición que se expresa como «pecado» es precisamente esa: algo malo que es agradable. De modo que las impresiones de las cosas (agrado-desagrado) no coinciden con las determinaciones objetivas del valor y del no-valor. Acerca de los valores puede haber discusión, pero no acerca del agrado o desagrado. Si digo que a mí el cuadro de Munch *El grito* me parece espantoso nadie puede negarlo porque nadie está en mi interior para comprobar esa molestia que me produce verlo. Pero si además digo que el cuadro es feo seguro que alguien me contradice y puedo discutir con ese alguien como si discutiera acerca de la teoría de la evolución de las especies, aunque no se pueden usar las mismas herramientas lógicas para demostrar la veracidad de la teoría de Darwin que para demostrar la belleza de *El grito*. Un experto en historia del arte podría decirme que Munch intentó plasmar a principios del siglo pasado la desgracia de la humanidad que contempla un mundo agónico y sin respuestas, un hombre cadavérico grita por la angustia de una desgracia que todos poseemos y que no podemos compartir... Es la única forma de mostrar la belleza y es posible hacerlo. El cuadro toma sentido entonces y descubro el contraste de sus colores y por fin su belleza.

Por lo tanto, según la argumentación de García Morente los valores se pueden descubrir como se descubre una teoría científica, lo cual me parece una contradicción.

¹⁰⁴ GARCÍA MORENTE, pág. 291.

Hemos dicho que los juicios de valor se diferencian de los juicios de existencia porque aquéllos no dicen nada del ser, no tocan en nada el catálogo de las cosas que son porque resulta que los valores no son cosas. Pero también hemos dicho que los valores tampoco son impresiones subjetivas del todo. «Parece que haya un dilema férreo que nos obliga a optar entre cosas o impresiones subjetivas. Parece como si estuviéramos obligados a decir: o los valores son cosas, o los valores son impresiones subjetivas. Y resulta que no podemos ceñirnos a ninguna de estas dos afirmaciones. No podemos afirmar que son cosas, porque no lo son; ni podemos afirmar que sean impresiones subjetivas, porque tampoco lo son.

Y parece que hemos llegado a un callejón sin salida, [pero] el dilema es falso. No se nos puede obligar a optar entre ser cosa o ser impresión subjetiva, porque hay un escape, una salida que, en este caso, es la auténtica forma de realidad que tienen los valores: los valores no son ni cosas ni impresiones subjetivas, porque los valores no son, porque los valores no tienen esa categoría que tienen los objetos reales y los objetos ideales [...]. Los valores no son; y como quiera que no sean, no hay posibilidad de que tenga alguna validez el dilema entre ser cosas o ser impresiones. Ni cosas ni impresiones. Las cosas son; las impresiones también son. Pero los valores no son. Y, entonces ¿qué es esto tan raro de que los valores no son? [...]. Lotze descubrió a mediados del siglo XIX la palabra exacta: “los valores no son, sino que valen”¹⁰⁵». La no indiferencia que presentamos a las cosas constituye esa variedad ontológica que contrapone el valer al ser. Podemos decir entonces, que la no-indiferencia es la esencia del valer.

Husserl había dicho en sus *Investigaciones lógicas* que hay objetos no independientes, objetos que no tienen por sí mismos sustantividad, que no *son* sino que se adhieren a otros —la misma noción sustancia o accidente; o sustancia primera o sustancia segunda en Aristóteles—. Así, por ejemplo, no podemos imaginar un camello sin un color (psicológicamente no podemos imaginar esto), pero ontológicamente, desde la Escuela de Elea lo estamos haciendo. Podemos separar ontológicamente el espacio del color, pero el valor y la cosa que tiene valor no los podemos separar ontológicamente y esto es lo característico: que el valor no es un ente, sino que es siempre algo que se adhiere a la cosa y por consiguiente es lo que llamamos vulgarmente una cualidad. El valor es una cualidad. Los valores no son (sino que valen) y además son cualidades de las cosas. Convenimos entonces que los valores son cualidades. Pero cualidades irreales porque no son cosas. Una cualidad de este ordenador es su color rojo, ¿pero yo podría representarme la rojez de mi

¹⁰⁵ GARCÍA MORENTE, págs. 293 y ss.

ordenador independientemente de éste? Sí podría hacerlo y además decir que el rojo existe, es real. Lo hemos dicho más arriba, cumple los requisitos de la existencia (ontológicamente, que no psicológicamente) espacio-temporal-causal. Sin embargo, si separamos la belleza (que es un valor) del cuadro de Munch, la belleza no es ontológicamente nada, no cumple aquellos requisitos ontológicos. Por lo tanto la cualidad valiosa, el valor, es irreal y la dignidad humana no se da en ninguna parte. ¿Podríamos decir que la dignidad es algo ideal, ya que no es real? García Morente siguiendo a Scheler dice tajantemente que no, que tampoco cumple los requisitos de los objetos ideales de la metafísica clásica: que tengan fundamento y consecuencia lógicas. Una figura geométrica por todos sus ejes, de seis lados iguales, un cubo; o una ecuación, o cualquiera otro objeto matemático es un objeto ideal, pero ningún valor ni tampoco la dignidad humana pertenece a este tipo de seres. Los seres ideales se pueden demostrar porque están fuera del tiempo y el espacio. El teorema de Pitágoras es fácilmente demostrable, pero no se puede demostrar que el ser humano tenga dignidad. Lo que sí se puede es mostrar, enseñarla, como me mostraron la belleza de *El grito*, pero nada más. Los valores son cualidades irreales (cualidad real era el rojo del ordenador o el pelaje del camello), pero no ideales.

García Morente añade otra cualidad más a los valores¹⁰⁶, que no son cuantificables o contables. «Cuando una cosa es valiosa, cuando un cuadro es bello, o un acto es justo o generoso, lo es independientemente del tiempo, del espacio y del número. No se puede decir que un cuadro es tantas veces bello. No hay manera de contar, de dividir la belleza en unidades. No se puede decir que un cuadro empieza a ser bello, que está siendo bello un tiempo y luego deja de ser bello¹⁰⁷». ¿Podemos decir por ello que los valores son absolutos? García Morente no tiene problema, como tampoco lo tiene Ortega en reconocer esta existencia absoluta. Según esta teoría, si los valores no fueran absolutos habría que decir que son relativos y ser relativo significa que los valores se dan para unos individuos y para otros no; para unas épocas históricas y para otras no. Pero según esta teoría, no puede acontecer con los valores porque hemos visto que los valores son ajenos al tiempo y al espacio. Si hubiera valores para unos momentos y valores para otros les estaríamos dando una dependencia que no puede tener porque son cualidades irreales. Sin duda hay cosas que no han sido consideradas bellas hasta un tiempo y hay actos que antes eran injustos y ahora no lo son, o al revés. Cualquier cosa irreal (que no se da en el tiempo ni en el espacio) no puede dejar de ser y ser después... Antes de Darwin ya existía la evolución de las especies, o el teorema de Pitágoras antes que éste lo enunciara. «Lo que pasa es que hay épocas que

¹⁰⁶ Además de: 1) polaridad, 2) jerarquía y 3) la no modificación ontológica del objeto valorado.

¹⁰⁷ GARCÍA MORENTE, pág. 294.

no tienen posibilidad de percibir ciertos valores; pero esos valores, cuando las épocas siguientes que vienen los perciben, no quiere decir que de pronto al percibirlos los creen, sino que estaban ahí, de un modo que no voy a definir ahora [...] y esos valores que estaban ahí, son en un momento de la historia, percibidos o intuitos por esas épocas históricas y por esos hombres descubridores de valores¹⁰⁸». A este respecto dice Scheler que «los valores no se distinguen sólo como *bienes* de los deseos y estados sentimentales que nosotros experimentamos en su presencia, sino que son ya distintos como simples *cualidades*. Los filósofos positivistas, aún prescindiendo de su teoría —totalmente errónea— de la “cosa” como una simple “ordenación del curso de los fenómenos”, se engañan también, por lo que hace a nuestra cuestión, al colocar el valor en la misma relación respecto a los deseos y sentimientos actuales que la cosa con respecto a sus fenómenos. Los valores son ya como fenómenos de valor (y es indiferente si son sólo “fenómenos” o “realidad”) *auténticos objetos* que se distinguen de los *estados* de sentimiento: un ser “agradable” totalmente desprovisto de referencias se distingue del placer en ello, y para esto ya basta un único caso. Podemos distinguir el placer y el ser agradable en un caso aislado y sencillo de placer producido por algo agradable —y no únicamente en una serie de casos—. Sería difícil decir en qué habrían de distinguirse los *bienes* de los *valores*, caso que los valores fueran análogos a las “cosas”, como supone, por ejemplo, Cornelius¹⁰⁹».

2.2 El intento de sustituir «razón» por «estimación»

Scheler parte de ese *coloso de bronce* que es Kant, y pretende sustituir la razón —digamos la clave del imperativo categórico— por la estimativa. «Ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción excepto una *buena voluntad*». De esta forma tan tajante y categórica comienza la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*¹¹⁰, porque bueno en sí, absolutamente bueno, nada hay a no ser una «buena voluntad». Ni las virtudes, ni la inteligencia, ni las cualidades del carácter que cada uno tenemos, ni tampoco los bienes materiales, ni los honores ni siquiera la salud pueden ser calificados de absolutamente buenos, buenos sin restricciones. La voluntad, sin embargo, no es buena de ese modo por algo que haga o ejecute, por el propósito y efectos de su querer. La voluntad es buena cuando el fundamento que determina el querer no es la materia sino la forma, el modo racional de querer lo que sea. La voluntad es buena, según Kant, cuando se mueve a querer lo que sea no por un sentimiento de agrado sino

¹⁰⁸ Ibídem, pág. 295.

¹⁰⁹ SCHELER, Op. Cit, pág. 65.

¹¹⁰ KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición de LUIS MARTÍNEZ DE VELASCO, Espasa-Calpe, Madrid, 1999, pág. 53.

únicamente por el deber, por entender que lo que se quiere es bueno en sí mismo. Si creemos que la dignidad humana es algo que debemos proteger y cuidar, debemos hacerlo sin más: por puro deber. De modo que la voluntad es buena sin restricciones sólo cuando la razón por sí misma determina lo que quiere. La buena voluntad, el deber, y la razón son conceptos estrechamente ligados y vinculados entre sí. Por lo tanto, acción moralmente buena es aquella que se realiza, no únicamente en conformidad con el deber, sino también y ante todo por virtud exclusiva del deber. No se trata de que la acción vaya en la dirección del deber, sino que se realice teniendo al deber como único fundamento de determinación de la acción. Por ejemplo, podemos ayudar a un anciano a cruzar la calle no porque se considere que sea un deber moral ayudar a una persona con dificultades de movimiento, sino, simplemente, por un sentimiento de compasión. Esta acción no es inmoral, no es incorrecta moralmente, tan sólo que no tiene auténtico valor moral¹¹¹. De modo que el deber es para Kant la necesidad de la acción por puro respeto a la ley moral. El respeto hacía la diferencia religiosa, por ejemplo, es para mí un deber y como tal se me impone inmediatamente como algo bueno en sí con independencia absoluta de las consecuencias que esto pueda acarrear. La proposición prescriptiva «respeta el sentimiento religioso del otro» se me impone con absoluta evidencia y necesidad porque en ella reconozco la irresistible atracción de una ley moral superior a la que mi voluntad de adhiere. Eichmann, en nuestro ejemplo de antes, sentiría la misma atracción pero hacía otras leyes morales que ya sabemos, la explicación de Kant sería exactamente la misma.

Estamos en el lugar cumbre de la ética kantiana: el concepto de ley moral. Por ésta debemos entender ante todo un principio práctico, esto es, una proposición que contiene en sí una determinación universal de la voluntad, bajo las que quedan a su vez diversas reglas prácticas parciales y subalternas. Ahora bien, los principios prácticos así entendidos pueden ser básicamente de dos tipos diferentes: subjetivos (o máximas) y objetivos (o leyes prácticas). Los primeros sirven para cada uno y están de ese modo considerados por cada sujeto de una forma subjetiva; los otros tienen una máxima objetiva y universal que será el origen del imperativo categórico. Alguien puede tener la costumbre de recompensar con algo de dinero en el cambio si el servicio en un restaurante le ha parecido correcto o profesional. La forma de actuar que prescribe esta máxima es válida únicamente para ese individuo, otras personas pueden pensar que la cuenta final incluye todos los servicios del restaurante y por lo tanto no es necesario el extra o incluso que en todos los casos sea deber dejar el dinero. En cambio, en la premisa «ser leal a la palabra dada» se capta de

¹¹¹ JOSÉ M. TORRALBA, *Libertad, objeto práctico y acción: la facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2009, págs. 199 y ss.

inmediato una validez objetiva, general, universal y válida para todo el mundo. El rasgo de universalidad es lo importante aquí porque es así esencial al principio práctico objetivo o ley. El imperativo categórico ordena el cumplimiento de la acción, no como medio para un propósito ajeno, sino absolutamente, categóricamente. La acción que este imperativo prescribe reclama ser querida por ella misma en virtud de su bondad intrínseca. Así, por ejemplo, cumplir con la palabra dada se me presenta como algo bueno, no por las consecuencias o efectos que la acción pudiera reportarme, sino por su propia esencia, en virtud de su misma índole. Debo pues, cumplir las promesas categóricamente, simplemente por entender que la acción es en sí misma absoluta y necesariamente buena. Pero ¿cuál es la forma que ha de adoptar la máxima para que ésta pueda ser calificada de moralmente buena? La respuesta a esta importante pregunta es sencilla: la moralidad de la máxima (su forma adecuada) se halla para Kant exclusivamente en su *universalidad*, en la capacidad que tenga la máxima para ser universal, para aplicarse a todo el mundo, en definitiva, para ser *ley práctica*. Por ello, el imperativo categórico, principio supremo de la moralidad kantiana, se expresa en la fórmula «obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal¹¹²». Y puesto que la universalidad de la ley que rige con absoluta necesidad la relación formal existente entre causas y efectos se denomina *naturaleza*, el imperativo categórico puede también formularse así: «obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse por tu voluntad ley universal de la naturaleza». Finalmente, y puesto que quien obra según una máxima universalizable considera la racionalidad ante todo como un fin en sí mismo, Kant ofrece una tercera fórmula de su imperativo categórico, el «imperativo práctico»: «obra de tal forma que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio¹¹³».

Esta teoría kantiana, y sobre todo esta última formulación del imperativo categórico, han inspirado muchas reflexiones sobre la dignidad, considerándola un producto de la razón, algo que considero bueno a priori. Ya hemos visto ejemplos de ello. Si los valores son la inspiración moral, como efectivamente creemos¹¹⁴, nunca podremos establecer una ética material y tendrá que ser formal, cambiando, como hemos visto, razón por emoción.

Esta rectificación se lleva a cabo desde una coincidencia fundamental: la caracterización del acto moral por la disposición del ánimo, la emoción, o para expresarlo

¹¹² KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pág. 92.

¹¹³ *Ibidem*, pág. 102.

¹¹⁴ Uno de los aspectos más significativos de la ética de los valores es la revisión y rectificación de la ética kantiana.

con el término alemán, por la *Gesinnung*. Tal como dice Scheler en el prólogo a la tercera edición de su *Ética*, «La “Ética material de los valores” *podría* originarse tan sólo *después* del fracaso de la Ética de los bienes y de los fines, es decir, de los mundos de bienes “absolutos” y seguros de sí mismos. Y *presupone* la *aniquilación* que de estas formas de Ética hizo Kant¹¹⁵». La importancia que para Scheler cobra la crítica a Kant está justificada por ser ésta una expresión perfecta de la ética del razonamiento y, a su vez, por la convicción de que «este coloso de bronce y acero obstruye el camino de la filosofía hacia una *doctrina* concreta evidente, al mismo tiempo que independiente de toda positiva experiencia psicológica o histórica, *de los valores morales*, de su *jerarquía* y de las *normas* sobre ésta fundadas [...] Toda mirada a la plenitud del mundo moral y sus cualidades, toda convicción de poder establecer algo *obligatorio* sobre ellas y sus relaciones algo vinculante continuará lejos de nosotros, en tanto que siga alzándose ante nosotros como el único resultado estricto e inequívoco de toda Ética filosófica¹¹⁶». Scheler se refiere, claro está, al formalismo ético kantiano que quiere sustituir por materialismo, considerando los valores como objetos, o al menos, como una suerte de ellos.

Efectivamente, Scheler ha considerado esta ética imperativa de Kant como algo arbitrario. Para este autor no es el deber sino los valores lo que constituye el concepto fundamental de la ética y Kant no distinguió entre bienes y valores. Los bienes son cosas que poseen valor como hemos visto; los valores, por su parte, son esencias al más puro estilo husseriano: son aquellas cualidades gracias a las cuales las cosas buenas se convierten en bienes. Un hidroavión para extinguir fuegos, por ejemplo, es un bien y el valor es su utilidad, la no-indiferencia. De forma que el mismo hidroavión en el desierto o donde no habrá nunca un incendio habrá perdido todo su valor y será indiferente¹¹⁷. Una escultura es un bien causado por el valor de su belleza o una ley es un bien debido al valor de la justicia. En resumen, para Scheler, los bienes son hechos mientras que los valores son esencias¹¹⁸.

Entonces valorar es sólo reconocer un «algo», acaso ese «*prius*» o «*a priori*» que reside en el objeto. Aquí entran en juego de nuevo los juicios de valor. Ya hemos dicho que los juicios de valor no añaden nada al objeto. La ética emocional a diferencia de la ética racional no es necesariamente algo empírico y sensible, en el sentido de un intento de lograr valores morales a partir de la observación e inducción. «La fenomenología de los valores o fenomenología de la vida emocional, es un dominio de objetos e investigaciones

¹¹⁵ SCHELER, *Ética*, Prólogo a la tercera edición alemana, Op. Cit, pág. 37.

¹¹⁶ SCHELER, Op. Cit., Pág. 48.

¹¹⁷ Es una prueba más de la subjetividad de los valores.

¹¹⁸ MANUEL A. SUANCES MARCOS, *Max Scheler: principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona, 1986, págs. 53 y ss.

enteramente independientes de la lógica. Una esencia deviene general cuando se manifiesta idéntica a través de la diversidad de objetos. Para Scheler, los valores son esencias de esta clase y su jerarquía representa una conexión de esencias. Pero las esencias y sus conexiones son dadas ante toda experiencia».¹¹⁹ Prestemos atención a este punto porque será decisivo cuando lo apliquemos al valor de la dignidad humana. El a priori kantiano no pudo darnos la respuesta a varios porqués relacionados con la dignidad, por ejemplo que sea una cuestión conocida por todos pero aplicada sólo algunas veces.

En opinión de Scheler todos los méritos de Kant se desvanecen debido a la fundamental y equivocada ecuación mediante la cual, identifica «a priori» con «formal». El pensamiento de Scheler se opone a dicha identidad manteniéndose fiel al carácter a priori y universal de la norma moral, pero definiendo de modo material concreto la esfera de los valores. Scheler defiende la existencia de proposiciones a priori (es decir, necesarias y universales) y, sin embargo, materiales, porque las materias sobre las que versan no son hechos, sino esencias, es decir, valores. De esta manera se propone fundamentar una ética a priori, con un carácter no formal sino material (material porque se opone a formal): una ética material de los valores y no de los bienes. La ética de Kant carece de un reconocimiento del valor material, de una conciencia de que el ser humano se halla rodeado por un cosmos de valores que él no tiene que producir sino únicamente limitarse a reconocer y descubrir. Los valores no son un objeto de la actividad teórica, sino de una intuición emocional. Scheler dice que la pretensión de captar los valores mediante el intelecto equivaldría a la pretensión de contemplar un sonido. Negar la intencionalidad del sentimiento, la capacidad que éste tiene de ver esencias y captar valores, no es más que un prejuicio. Tal prejuicio procede de otro anterior, según el cual el intelecto es el único que da origen a actividades espirituales. Para Scheler, sin embargo, existe una eterna y absoluta legitimidad de los sentimientos, tan absoluta como la lógica pura, pero que de ningún modo puede reducirse a la legitimidad típica de la actividad intelectual. Lo que ve el sentimiento son las esencias en cuanto valores. Dice Scheler: que existe un modo de experiencia cuyos objetos son inaccesibles para el intelecto: éste, en relación con ellos, se muestra tan ciego como el oído y la oreja ante los colores; dicho modo de experiencia nos coloca ante los auténticos objetos y ante el orden eterno que existe entre ellos, es decir, ante los valores y su jerarquía. Para que las cosas se hagan más comprensibles, cabe decir que poseemos un instrumento innato, la intuición sentimental, que capta aquellos valores objetivos por los cuales las cosas son bienes, y capta y reconoce la jerarquía existente entre dichos valores,

¹¹⁹ SUANCES MARCOS, Op. Cit, pág. 54.

cada uno de los cuales se encarna en una persona o modelo-tipo; y propone una escala de valores similar a la ya citada de Ortega. Este cosmos de valores y su jerarquía que asciende, en orden de preferencia, desde los valores sensibles hasta los religiosos, son captados y reconocidos por la intuición o visión emocional, que nos pone en contacto inmediato con el valor, independientemente de la voluntad y del deber que se hallan condicionados y fundamentados justamente por la intuición del valor. No es cierto que lo que no es racional haya de ser sensible: existe una actividad espiritual extrateorética que es la intuición emocional.

3. El subjetivismo axiológico

Ya hemos mencionado que Alexius Meinong (1853-1921) fue uno de los primeros pensadores en anunciar el subjetivismo de los valores. En términos sencillos, la teoría de Meinong parte del presupuesto que convierte las valoraciones en hechos psíquicos¹²⁰. Cuando se examina tal hecho psíquico nos encontramos con que pertenece al campo de la vida emotiva, es decir, que se trata sencillamente de un sentimiento. Siguiendo a su maestro Brentano y su teoría sobre la facultad de juzgar como postulación de la existencia o no de los objetos, sostiene Meinong que tal sentimiento es de existencia, es decir, hay que incluirlo en el catálogo ontológico. «De modo que en toda valoración está implícito un juicio que afirma o niega la existencia de un objeto; basado en tal juicio, se produce en nosotros un estado de placer o de dolor. El valor es, en verdad, un estado subjetivo de orden sentimental, pero que mantiene referencia al objeto a través del juicio existencial¹²¹». De modo que un objeto tiene valor (es un bien) si es capaz de generar un sentimiento de agrado, pero no necesariamente han de ser objetos materiales. La Gioconda o el sombrero de Indiana Jones son objetos espacio-temporales, mientras que la Justicia no pertenece a esa clase de objetos sino, más bien, a los que hemos llamado ideales. Pero esto no resta nada a la teoría subjetivista; el valor es una relación entre un sujeto y un objeto que, debido a ciertas circunstancias, determina en nosotros un estado emotivo.

Las investigaciones de Meinong acerca de los objetos en la Escuela de Graz, en Austria¹²², permanecieron en boga hasta la publicación de *Investigaciones lógicas* que es la obra que inaugura el siglo XX, así como el pensamiento de la nueva centuria. Con ella, Husserl

¹²⁰ Cfr. GIOVANNI REALE, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. III, pág. 765. También RISIERI FRONDINI, Op. Cit., pág. 46..

¹²¹ RISIERI FRONDINI, Op. Cit., pág. 54.

¹²² En 1886 fundó MEINONG en la Universidad de Graz un laboratorio de psicología experimental conocido como «Escuela de Graz» donde nacieron tendencias psicológicas de gran importancia como la teoría de la *Gestalt*.

pone fin de un solo golpe al psicologismo —incluida la Escuela de Graz— y a todo intento de formular el conocimiento desde el empirismo en la Europa continental. Sin embargo, en el mundo anglosajón reaparece esta forma de conocimiento con cierto vigor, y no es un azar que lo haga en este ámbito porque allí adquirieron madurez las formas más radicales del individualismo. Jamás se perdió en el mundo anglosajón una tradición iniciada con Guillermo de Ocammm al final de la Edad Media, que siguió con Francis Bacon en el siglo XVI, y que continua con las formas más radicales del liberalismo político. No hay duda de que en el mundo de habla inglesa hay una línea de pensamiento que rodea el apriorismo de Kant y toda la filosofía idealista posterior, así como la existencia de entes meta-empíricos. Esta línea de pensamiento ha conducido el problema de los valores en el pasado siglo XX hacia la experiencia —en contraposición con las ideas de Scheler— iniciando el camino que conduce al subjetivismo. Así, las tendencias subjetivistas de la axiología en ese momento se mueven en dos corrientes del pensamiento norteamericano: el realismo y el pragmatismo¹²³. No nos extenderemos en este particular y ofreceremos como guía del subjetivismo la teoría del norteamericano Ralph Barton Perry (1876-1957) quién deja de lado las teorías objetivistas y busca el origen y fundamento del valor en el sujeto que valora. Para el valor de la dignidad humana esto es muy importante porque sólo desde una perspectiva individualista es posible entender la ponderación jurídica al que es sometido este concepto. Veámoslo.

Para Perry, hay cosas que deseamos y otras que rechazamos, unas nos atraen y otras nos repugnan; buscamos unas y evitamos otras: llama «interés» a esa actitud afectivo-motora. No se debe interpretar aquí «interés» como curiosidad o capacidad que pueda tener un objeto para despertar curiosidad.

Perry establece diferentes tipos de relación entre el interés y el objeto valorado, pero la tesis principal es que cualquier interés otorga valor a cualquier objeto sin que ninguno de los dos términos de la relación necesite adjetivos adicionales. Esto es: un objeto de cualquier clase que sea adquiere valor en el mismo instante en que se le presta un interés de cualquier clase que sea. Por lo tanto, la teoría de Perry se centra en el concepto de interés, pero no en el sentido habitual de curiosidad, sino algo más complejo que realmente nos mueve, nos atrae o nos repele. Se trata de una forma de entender ese concepto en relación con la vida afectiva. Esta es la clave. Todos nos hemos encontrado alguna vez ante un paisaje natural que consideramos maravilloso, tal vez un valle visto desde lo alto de una

¹²³ Los nombres de las corrientes corresponden a ciertos criterios históricos o culturales que no tienen por qué definir de una sola vez su contenido. El realismo gnoseológico es una forma de subjetivismo, pese a que “realismo” nos pueda conducir más hacia el idealismo.

montaña, un río, una catarata o el mar embravecido. ¿Pero todos los seres humanos que han contemplado ese mismo escenario a lo largo de los siglos han sentido lo mismo?¹²⁴ Probablemente la belleza de un paisaje estaría ahí desde el día siguiente de la Creación sin provocar nada hasta que alguien se detiene para encontrarlo evocador y agraciado. Muchos de los astronautas que han contemplado el espacio desde fuera de las naves y de espaldas a la Tierra, han denominado ese paisaje del espacio infinito como algo aterrador. Pero ningún lugar puede ser aterrador (o cualquiera otro adjetivo que pongamos) si no hubiese personas capaces de llegar a ese lugar. Esto requiere que entre en acción una idea de la que ya hemos hablado: el individuo.

Frondizi critica esta forma de entender los valores porque cree que no es posible entonces explicar la maldad en los actos morales, o bien los intereses indecorosos o malvados. «Si tomamos al pie de la letra la definición de Perry [...] no podríamos tener intereses deshonestos o pecaminosos. La verdad es que los tenemos y que en el plano ético habría que añadir al interés un calificativo de orden moral: habrá intereses buenos y malos. En tal caso, la definición psicológica sirve muy poco pues el carácter valioso lo da el adjetivo que se agrega¹²⁵». Es evidente que la maldad o bondad son, a su vez, términos relativos a un código moral. Lo deshonesto —lo que está fuera del honor— y lo pecaminoso, necesitan una definición previa: nada es por naturaleza.

La siguiente vuelta de tuerca en el emotivismo axiológico viene de la revolución producida por el Círculo de Viena y el *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein, publicado en 1921. Así como desde Kant todo se había reducido a la razón, después del *Tractatus* todo girará en torno al lenguaje, a la corriente denominada *empirismo lógico* o *positivismo lógico*. En esta, como sucede con todas las tendencias, se ha pretendido buscar precursores en otros autores antiguos. En este caso, los sofistas, la escuela de Epicuro y los nominalistas con su *navaja de Occam*, han sido expresamente mencionados como precursores de esta corriente y constituyen los referentes históricos más importantes. Pero como ya se ha indicado, el núcleo original del empirismo lógico lo constituye el Círculo de Viena, que se inicia en 1923 alrededor de un seminario dirigido por Moritz Schlick. Dos años después, el núcleo estaba claramente formado y en 1926 el movimiento adquiere un nuevo impulso al ser llamado Rudolf Carnap a la Universidad de Viena. La labor principal del grupo se centraría, una vez más, en encontrar el procedimiento para lograr la unificación de las ciencias, tanto las naturales como las sociales o humanas. El método había de ser el

¹²⁴ Efectivamente, estarían detrás las todas las teorías estéticas y sobre este particular *Lo bello y lo sublime* de Kant, pero aquí nos referimos sólo a la atracción que este particular ejerce sobre cualquier ser humano.

¹²⁵ RISIERI FRONDI, Op. Cit., pág. 67.

lenguaje lógico formal ideado por Gottlob Frege y perfeccionado por Bertrand Russell. El objetivo de este método es producir un lenguaje donde quedarían excluidos los problemas metafísicos y todas aquellas formaciones carentes de significado. El análisis lógico permitiría determinar el significado de las proposiciones empíricas reduciéndolas a proposiciones simples. Así, las proposiciones llamadas metafísicas —como la famosa «el actual rey de Francia es calvo»—, no afirman ni niegan nada y, por lo tanto, no pueden ser consideradas verdaderas o falsas porque pertenecen al arte o al lenguaje poético y carecen de todo contenido cognoscitivo. Esta doctrina inicial del Círculo de Viena se mantendrá en líneas generales, en el desenvolvimiento posterior del empirismo lógico y se extenderá, de la metafísica a la teoría de los valores, ya que el análisis lógico del lenguaje condujo fácilmente al problema de la significación.

La culminación de las teorías emotivas viene de la mano de dos importantes filósofos de la ciencia, ambos de nacionalidad británica. Por un lado, Alfred J. Ayer (1910-1989) y su obra *Lenguaje, verdad y lógica* de principios de los años setenta del pasado siglo, donde continua la corriente del empirismo lógico, al afirmar que los llamados juicios de valor no son verdaderos ni falsos porque en realidad no afirman nada, sino que expresan los sentimientos de quien anuncia el juicio; y por otro lado, una de las personalidades más influyentes y extrovertidas del pasado siglo: Bertrand Russell (1872-1969), quien desde temprana edad se distinguió por sus preocupaciones sobre el fundamento de la matemática y por sus contribuciones a la lógica simbólica. En lo que se refiere a los valores, su teoría está expuesta principalmente en su *Religión y ciencia*, donde se recoge también su pensamiento individualista, antirreligioso y pacifista. En esta pequeña obra sostiene Russell que las cuestiones referentes a los valores están fuera del dominio de la ciencia, no porque pertenezcan a la filosofía, sino porque «se encuentran fuera del reino de la verdad y la falsedad¹²⁶». Efectivamente, cuando decimos que algo tiene valor, no afirmamos un hecho independiente de nuestros sentimientos personales, sino que estamos dando expresión a nuestras propias emociones y para explicarlo parte de la idea de bien: lo que se afirma sobre este valor puede aplicarse a los demás. «Pero cuando analizamos el deseo de ser “bueno”, generalmente se resuelve en el sentido de ser aprobado o, alternatively, de actuar de manera de traer ciertas consecuencias generales que deseamos¹²⁷». Esta unión de lo bueno con lo deseado constituye el supuesto de toda su doctrina: de alguna manera, para Russell, la ética es el intento de conferir significación universal a ciertos deseos personales.

¹²⁶ BERTRAND RUSSELL, *Religión y ciencia*, FCE, México, 1973, pág. 166.

¹²⁷ *Ibidem*, pág. 164.

«El hombre no advierte la conexión de lo bueno con lo deseado, según Russell, porque no entiende el sentido de sus palabras. Así, cuando afirma “esto es bueno en sí mismo”, cree que está haciendo una afirmación semejante a si dijera “esto es un cuadrado” o “esto es dulce”. Mientras que en estas últimas proposiciones se enuncia una propiedad objetiva de algo, en la primera afirmación sólo se expresa un deseo¹²⁸».

El problema del objetivismo y el apriorismo axiológico estaría para Russell en el deseo. El deseo es algo que acontece en el ámbito de lo personal, pero lo que se desea es universal. Si yo digo que todos los griegos son filósofos, cualquiera podría refutar esta afirmación con suma facilidad: sólo tendría que señalar a un griego que no lo fuera. Pero si digo que la dignidad humana es un bien, se puede interpretar como «ojala todo el mundo deseara la dignidad» (que corresponde a decir «todos los griegos son filósofos») o como si afirmara «yo deseo que todo el mundo desee la dignidad humana». Digamos que la primera oración no afirma nada, sino que expresa un deseo. La segunda hace una afirmación que se refiere al estado de ánimo de la persona y pertenece, por tanto, a la psicología. Bertrand dice que la base principal para adoptar esta opinión subjetivista es la completa imposibilidad de encontrar argumentos de que ésto o aquéllo tiene un valor intrínseco, ya que, si toda disputa sobre los valores implica una diferencia de gusto y no hay ningún criterio objetivo para determinar quién está en lo cierto, el concepto de pecado desaparece.

De modo que toda disputa sobre los valores implica una diferencia subjetiva, personal, y no hay nada objetivo para determinar quién está en lo cierto cuando nos referimos a un valor. Nuestra idea de dignidad humana corre la misma suerte. Un acto que pensamos que puede atentar contra la dignidad humana, o es pecaminoso para una cultura o religión, puede ser virtuoso para otra. La prenda denominada *burka afgano*, que cubre todo el cuerpo, incluido el rostro de la mujer que lo viste, es considerada en Europa como una prenda indigna por motivos de todos conocidos. Sin embargo, esta prenda ni ninguna otra cosa es digna o indigna en sí misma; todo dependerá de si quién lo usa lo hace libremente o no. Pero no es necesario irnos a Afganistán para entender esto, como decía el soldado de Gila: «uno puede matar a varios y la policía no dice nada». Si matar puede ser legal y moralmente aceptado ¿por qué el *burka* no puede serlo? La dignidad no es algo que esté en las personas de la misma forma que está el corazón el hígado o la capacidad de razonar. La dignidad sólo está en el sujeto que valora, y por eso no es algo que podamos aprehender ni tampoco es algo que podamos encontrar en una persona, sino que es algo que proyectamos sobre ella. Por eso no es posible el conocimiento de la dignidad, ni el de ningún otro valor.

¹²⁸ RISIERI FRONDI, Op. Cit., pág. 99.

La teoría cognoscitiva tiene que versar únicamente acerca de la ciencia, o dicho de otra forma, el conocimiento genuino. Russell niega que exista un bien último que podamos conocer como tal, y ofrece una interpretación emotivista: «Cuestiones como “los valores” —es decir, lo que es bueno o malo por sí mismo, independientemente de sus efectos—, se encuentra fuera del dominio de la ciencia, como los defensores de la religión lo aseguran enfáticamente. Pienso que están en lo cierto, pero saco la siguiente conclusión que ellos no sacan, a saber: que cuestiones tales como “los valores” [y por lo tanto se diría lo mismo de la dignidad] están enteramente fuera del dominio del conocimiento. Es decir, cuando afirmamos que esto a aquello tiene “valor”, estamos dando expresión a nuestras propias emociones, no a un hecho que seguiría siendo cierto, aunque nuestros sentimientos personales fueran diferentes¹²⁹».

4. El valor irrenunciable de la dignidad humana

Se puede entender —acaso por no usar el verbo *ser*— que los valores no *sean*, que sólo *valgan*, y que de alguna forma se explique así esa especial capacidad de las personas al desear algunas cosas o ideas. Pero no puedo, por ello, conciliar «valor» como «existencia absoluta» o natural. El problema del apriorismo es que da un paso en falso al considerar a los valores cualidades irreales de las cosas en el sentido que lo son las cualidades ontológicas: rojo, impermeable, transparente, etcétera. Cualidades cuya existencia es para todos, absoluta, natural. Sin embargo, si el valor es una cualidad no lo es en ese mismo sentido: será una cualidad subjetiva¹³⁰. Tampoco puedo estar de acuerdo con esta afirmación de que las cosas tienen valor incluso antes de que se lo demos, resultaría entonces que todo estaría lleno de valores y las cosas más insignificantes tendrían el máximo valor, oculto pero potencial. Otro ejemplo. El género de hongos microscópicos del que se extrae la penicilina, el *Penicillium*, no poseía ningún valor hasta que Fleming descubrió por casualidad su poder antibiótico. ¿El valor estaba ahí? Yo diría que no, que lo que estaba es la propiedad curativa aunque no la usáramos, pero no el valor porque para que éste se dé tiene que haber un sujeto que aplique la no-indiferencia, y hasta que el descubrimiento no se anunció los hongos *Penicillium* eran indiferentes. El problema para el apriorismo parece estar en que si reconocemos que los valores son subjetivos, tendremos que reconocer también que lo que nos rodea, la moral y la ética son una *tabula rasa* y el mundo será únicamente como nosotros queramos que sea, lo cual es una forma de abrir la puerta al sentido existencialista

¹²⁹ BERTRAND RUSSELL, Op. Cit., pág. 141.

¹³⁰ Parece que estamos ante la paradoja del árbol que cae en un bosque sin que nadie ni nada lo perciba ¿hace ruido?

del ser humano. En la teoría axiológica de Scheler, Ortega o García Morente, subyace el mismo sabor a naturalismo que se destila desde la pura razón instrumental inventada por los griegos ocho siglos antes de Cristo.

Ya hemos citado a Adolf Eichmann, precursor de la *solución final* que acabó con la vida de millones de personas durante la Segunda Guerra Mundial en los campos de exterminio nazi. Eichmann, como es sabido, escapó de los juicios de Nuremberg y llegó hasta Sudamérica haciéndose pasar por otra persona. A finales de los años cincuenta los servicios de espionaje israelíes dieron con él en un barrio humilde de Buenos Aires, adonde trabajaba como electricista y llevaba una vida aparentemente normal. Eichmann fue, literalmente, secuestrado por los agentes de la Mossad y trasladado a Israel para ser juzgado por crímenes contra la humanidad y el pueblo judío. La estrategia de la defensa de Eichmann consistió en declarar que él había cumplido con las normas y leyes del Tercer Reich, así como las órdenes que sus superiores le dictaban como cualquier otro funcionario del Estado, de forma que no podía ser condenado por cumplir la normativa vigente. Y en realidad, está en lo cierto. Vamos a suponer que mandó aniquilar a todos los judíos porque el régimen lo consideró algo bueno, acorde con su moral y conciencia y, por tanto, por paradójico que esto parezca, Eichmann se hizo un *hombre bueno* haciendo lo que debía hacer¹³¹. Parece una monstruosidad —esto es precisamente contra lo que replican los subjetivistas— pero esa es la gracia (aunque no faltará quién diga lo contrario) del ser humano: ni el bien ni el mal existen. Todo intento de asimilar *bueno* o *malo* a una cualidad natural incurre en la ya citada falacia naturalista, lo había demostrado Moore en sus *Principia Ethica*, ya nos hemos referido a este particular. Para Moore, la imposibilidad de definir el término *bueno* o *malo* se deduce que su referente debía ser una cualidad simple y de carácter no-natural. Como esta cualidad no-natural no podía ser percibida a través de los sentidos, postuló que la conocemos a través de una intuición moral. Bertrand Russell se refiere a esto con estos términos: «Diferentes filósofos han abrigado diferentes concepciones del Bien. Algunos sostienen que consiste en el conocimiento y en el amor de Dios; otros en el amor universal; otros en el goce de la belleza, y todavía otros en el placer [...]. Pero cuando tratamos de definir lo que tratamos de significar que esto o aquello es “el Bien”, nos vemos envueltos en muy grandes dificultades. La creencia [...] de que el placer es el Bien despertó una oposición furiosa, y se dijo que era una filosofía de cerdos. Ni él ni sus oponentes pudieron aducir ningún argumento. En una cuestión científica se puede aducir pruebas por

¹³¹ Su historia puede leerse en *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la vanidad del mal*, de HANNAH AREND editado a través de las crónicas que se publicaron en la revista *The New Yorker*, de la que fue enviada especial a este acontecimiento.

ambos lados y, al final, se comprende que uno defiende la mejor causa o, si no ocurre esto, la cuestión queda sin decidir. Pero en la cuestión de si esto o aquello es el Bien último, no hay pruebas por parte de nadie; cada cual puede apelar solamente a sus propias emociones y emplear ardites retóricos que despierten emociones semejantes en otros casos¹³²».

Con todo, el hecho de que el relativismo moral elimine toda forma de pecado en sí mismo, no implica que no hay consecuencias morales, y menos aún supone que tenga que debilitarse el sentido de la obligación moral.

La filosofía clásica, sobre todo la influida por Tomás de Aquino —influido a su vez por el naturalismo griego que estudió y convirtió al cristianismo desde Aristóteles—, sostiene que todos los seres del universo llevan en sí una inclinación hacia su propio fin —es el más puro sentido teleológico tomista inspirado en la *physis* aristotélica—, y que están ordenados por su perfección y que su «ley natural» es tender hacia la realización de tal. Tal vez eso ocurra en los animales y plantas, en los ríos y océanos y aun en los objetos celestes, pero no en el ser humano. Durante siglos se ha pensado que los individuos de nuestra especie formaba parte de esa regla y que por ello estaban orientados hacia un fin, el cual, influido por la razón y la voluntad, dirige la actividad humana. Esta influencia ejercida sobre las facultades superiores del ser humano es lo que se ha venido llamando «ley natural» y al mismo tiempo ha constituido su ley moral. Nadie duda que navegar siguiendo el rumbo que otro nos da es mucho más fácil (sobre todo si este otro pertenece a la esfera de lo superior) que hacerlo por cuenta propia, siembre con la zozobra y la angustia de haber elegido o no un buen puerto como derrota. El objetivismo, la utopía y, en definitiva, la libertad consiste en admitir cierta crisis de la verdad y reconocer que es posible el relativismo moral porque verdaderamente no hay más camino que el que se hace al andar. De esta forma, no existen pecados o deshones universales más allá de lo establecido en un código moral.

En definitiva, la dignidad no puede ser un valor objetivo, algo que como algunos apuntan tenemos todos los seres humanos por serlo. De tal suerte, que no podemos referirnos a la dignidad más que como un valor algo que, como *El grito*, o el sombrero de Indiana Jones, algunos prefieren y otros no. Verlo de otra manera sería caer de nuevo en el tropo de la falacia naturalista y precisamente la dignidad está colocada en un alto lugar en las Declaraciones de derechos porque nunca se ha preferido naturalmente. Ese es el gran problema de la humanidad, que prefiere el poder y el dinero a cualquier otra cosa. Sin embargo, tal vez nos hemos dado cuenta al llegar a Auschwitz que entre los cadáveres

¹³² BERTRAND RUSSELL, Op. Cit., pág. 142.

apilados junto a los hornos podría estar el nuestro. Nada impide que en el futuro no seamos nosotros los perseguidos ya que lo fueron los judíos o los gitanos por haber nacido con esa condición tan accidental. Sería fácil que en el futuro la condición sea ser rubio y alto, haber nacido en año bisiesto o cualquier otro matiz sin sentido.

La dignidad es un valor, un valor moral, evidentemente siempre y cuando se prefiera como tal, si no se prefiere simplemente no lo es. Similar tesis usó Kant en la *Crítica de la razón pura* para desmontar el argumento ontológico de la existencia de Dios de san Anselmo. Dios, decía éste, es «aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado»¹³³, por eso Dios existe necesariamente, porque en el concepto de divinidad siempre se da *lo más*, y existir es más: la esencia de la divinidad implicaría su existencia. Kant vino a decir que, efectivamente, la prueba está bien argumentada a falta únicamente del *objeto* que sature el concepto de divinidad. Dos manzanas más tres manzanas son cinco manzanas necesariamente, diría Kant, salvo en una ocasión: cuando no tenemos ni tres ni dos manzanas. Con la dignidad ocurre algo similar. Es un valor que se da en los demás, es una preferencia hacia el otro siempre que primero tengamos otro ser humano a quién valorar. Lo que no puede darse es que primero tengamos el valor y después el objeto al que se adhiere. En definitiva, este es el credo del existencialismo de Sartre. Cuando un ingeniero diseña un barco, por ejemplo, concibe previamente una idea —esencia— del barco que va a construir, que siempre es anterior al barco. Pero en el ser humano es diferente. Nosotros no tenemos una esencia previa a nuestra existencia puesto que si Dios ha muerto, nadie nos ha pensado previamente. En el ser humano es al contrario: la esencia se construye después de la existencia¹³⁴.

Por eso, la acción moral que inspiró «la solución final» en los campos de concentración nazis o la creación de la cárcel de Guantánamo no está iluminada por ese valor, por esa preferencia hacia los seres humanos. Éstos están por debajo de otras predilecciones ya citadas. En la novela de Isaac Asimov, *Yo robot* aparecen sus famosas «leyes sobre la robótica», la primera de las cuales viene a decir que un robot jamás podrá hacer daño por acción u omisión a un ser humano. Un robot, como una máquina que es, tiene la particularidad de hacer siempre lo mismo¹³⁵, pero un ser humano no. El único modo de preferir la dignidad humana frente a otros valores es enseñar a querer, a amar a los que nos son semejantes, y a vernos como si se vieran a sí mismos. De modo que los que preferimos la dignidad humana, creemos —las Declaraciones de derechos, las

¹³³ También Tomás de Aquino o Descartes mantienen esta existencia basada en la esencia.

¹³⁴ Puede encontrarse esto, en general, en todo el pensamiento y literatura sartreana. En particular en su conferencia «El existencialismo es un humanismo».

¹³⁵ Está diseñado por un ser humano y por tanto su esencia sí precede a su existencia.

constituciones y las normas parece que así lo expresan— que es bueno preferirla porque no queremos ver nuestro cuerpo ni ningún otro esperando al horno crematorio por haber nacido diferente¹³⁶.

Es sólo un problema de evolución conceptual, de conocimiento. No hace demasiado tiempo los perros se utilizaban en España para determinados usos: para cazar, para guardar una puerta o para evitar que el ganado se saliera del redil. En *Viridiana*, la película de Luis Buñuel, el protagonista libera a un perro cuyo dueño lo llevaba atado al eje de una tartana. Pese a que el animal está exhausto y hambriento, el dueño no quiere llevarlo dentro del carro porque dice que eso es únicamente para personas y que, si le da de comer y lo trata de otra forma, el perro no caza igual. Era lo habitual y lo sigue siendo en muchos lugares. Un perro tiene un cometido y cuando deja de ser útil se le ata una piedra al cuello y se tira a un río sin más miramientos. Hoy en día los perros, y en general los animales, son tratado de otra forma¹³⁷. ¿Por qué ha ocurrido esto? Sencillamente porque hemos aprendido que los animales tienen sentimientos, sufren, se emocionan y se parecen a nosotros más de los que creíamos. Pero ese sentimiento de aprecio sólo lo podemos experimentar si nos enseñan qué son los animales, si de alguna forma alguien nos muestra ese interior suyo, acaso su alma: la pregunta por el ser, por el ser-animal. Con la dignidad humana pasa lo mismo. Alguien tendrá que educarnos en esa materia y mostrarnos cuál es el entramado que hace que el ser humano sea un ser humano¹³⁸. La pregunta por la humanidad, por el ser-hombre —propia de la antropología— es pues la pregunta por la dignidad humana. Kant ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología cultural —o filosófica—. En el *Manual* que contiene sus cursos de lógica distingue una filosofía en el sentido académico y una filosofía en el sentido cósmico, en *in sensu cosmico*. Caracteriza a ésta como la «ciencia de los fines últimos de la razón humana», o como la «ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón¹³⁹». Según él, se puede delimitar el campo de esta filosofía en sentido universal mediante sus cuatro conocidas preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? y ¿Qué es el ser

¹³⁶ La cuestión de por qué los seres humanos se han hecho daño entre sí a lo largo de la historia es un problema que desborda este trabajo. Sin embargo, alguna particularidad (yo diría que negativa) debemos tener para que el amor hacia el otro tenga que estar regulado por una norma. Ya hemos visto que hay autores que consideran la dignidad algo tan propio del ser humano que es imposible separarlos, es como algo *adscriptivo*, como algo que le corresponde por sí mismo. Pero la risa o la razón también son exclusivas de nuestra especie y no hay ninguna ley que las proteja.

¹³⁷ Es el tema del libro de PETER SINGER, *Liberación animal*, publicado por vez primera en 1975.

¹³⁸ Insisto en que lo biológico nos determina en cuanto a formas, nos limita: no tenemos alas ni aletas, tenemos extremidades, manos, somos bípedos, etcétera, pero no nos definimos por lo biológico ni tenemos ningún comportamiento complejo reglado. Sé que hay muchos trabajos y otras relacionadas con este asunto. A favor de la biología podemos citar la obra de CARLOS CASTRODEZA, *Razón biológica*, Minerva, Madrid, 1999.

¹³⁹ KANT, *Lógica: un manual de lecciones*, ed. de MARÍA JESÚS VÁZQUEZ LOBEIRAS, Akal, Tres Cantos, 2000, pág. 92.

humano? A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología. Y añade Kant que en el fondo todas estas disciplinas se podrían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última. Esta formulación reproduce las mismas cuestiones de las que Kant —en la sección de su *Crítica de la razón pura* que lleva por título «Del ideal del supremo bien»— dice que todos los intereses de la razón, lo mismo de la especulativa que de la práctica, confluyen en ellas. Pero a diferencia de lo que ocurre en esta obra, reconduce esas tres cuestiones hacia una cuarta, la de la naturaleza o esencia del ser humano, y la adscribe a una disciplina a la que llama antropología pero que, por ocuparse de las cuestiones fundamentales del filosofar humano habrá que entender como *antropología filosófica*. Aquí estaría la respuesta a la dignidad humana. Pero sólo es posible contemplarla en su correcta dimensión si nos atrevemos a mostrar también una imagen del ser humano desde el punto de vista de su proyección temporal. Tenemos que enseñar —ese es el papel de las ciencias humanas— que somos una realidad desnuda, no estática, una realidad que galopa y se construye acompañando al tiempo en su huida constante. Pero no se trata de explicar el ser humano en cuanto a entidad biológica —si bien ésta nos define y delimita como ya he anotado—, ni social, ni política... se trata de preguntarnos qué determina que podamos hacernos como tales, como seres humanos. La dignidad vendrá a ser una suerte de conjunto vacío —vacío porque no tenemos elementos concretos con qué rellenarlo, la individualidad como veremos, será quién sature el conjunto—, que cada individuo debe completar durante su vida.

Ahora bien, uno de los mayores interrogantes sobre el concepto de dignidad reside en la pregunta sobre su realización a través de los derechos fundamentales. Si con la razón llegamos a la evidente conclusión de que todos los seres humanos «nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros¹⁴⁰», parece imposible que haya, o que haya habido, desastres en el mundo como Auschwitz¹⁴¹. La razón nos lo impediría. Decía Sócrates que en el mundo no hay hombres malos, sino ignorantes, y que formaríamos buenas personas mostrándoles la verdad porque, en realidad, lo único que puede enseñarse es la virtud. Pero «el mero conocimiento de las normas morales no es determinante del querer. El percibir sentimental de lo que es bueno determina al querer únicamente si el valor mismo está dado en él¹⁴²».

¹⁴⁰ Como dice la Declaración de 1948.

¹⁴¹ Cfr. nota 5 en la Introducción, pág. 8.

¹⁴² SUANCES MARCOS, Op. Cit, pág. 55.

Como ya anunciamos, el punto de mayor importancia de este trabajo tiene que ver con el contenido ontológico de los valores. Habíamos señalado que una característica importante de los valores es que no modifican en absoluto las cosas sobre las que recaen. Efectivamente, los valores son cualidades que no tocan ni modifican en nada al objeto valorado. Los hongos *Penicillium* son exactamente iguales antes y después de Fleming; ocurre esto con todos los valores y los objetos que los poseen —los bienes— excepto con uno: el ser humano. El ser humano tiene una constitución proyectiva de tal necesidad y potencia, que sin el valor, sin la «no- indiferencia», se queda en nada o acaso en otra cosa que no es ser-hombre. «El hombre es ante todo un proyecto que vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser¹⁴³». En ese «proyectado ser» está el ser humano y ahí está lo que los derechos humanos deben proteger.

Muchos autores aún consideran la existencia de una *naturaleza humana* que da esencia a la existencia humana, hemos repasado algunos de sus textos en el capítulo segundo. En este sentido, tomaremos ahora por ejemplo a Roberto Andorno, para quién la dignidad «es una cualidad inseparablemente unida al ser mismo del hombre, siendo por tanto la misma para todos. Esta noción nos remite a la idea de incomunicabilidad, de unicidad, de imposibilidad de reducir a ese hombre a un simple número. Es el valor que se descubre en el hombre por el sólo hecho de existir. En este sentido, todo hombre, aun el peor de los criminales, es un ser digno y, por tanto, no puede ser sometido a tratamientos degradantes, como la tortura u otros¹⁴⁴».

Parece que la visión de Andorno está contaminada por cierto inmovilismo naturalista, es decir, como si el concepto de ser humano fuera algo creado y mantenido *ab aeterno*. Esta forma de entender la dignidad se funda en la idea de que es posible un conocimiento objetivo de la naturaleza metafísica del ser humano, pero no es posible ni tampoco deseable, que esta noción sea «una cualidad inseparablemente unida al ser mismo del hombre, siendo por tanto la misma para todos» porque el concepto de ser humano, el sustantivo *humanitas* incluso, está sujeto a la dialéctica del tiempo y, en definitiva, al ser como proyecto¹⁴⁵. Vista la dignidad exclusivamente desde el plano ontológico, es en el

¹⁴³ JEAN-PAUL SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999, pág.32.

¹⁴⁴ ROBERTO ANDORNO, Op. Cit., pág. 57

¹⁴⁵ Son muchos los pensadores que han iluminado la comprensión de la existencia humana desde la idea de proyecto (Sartre, Heidegger, Ortega y Gasset, Unamuno). Las formulaciones de Sartre me parecen las más rotundas al afirmar que el ser humano es ante todo un proyecto que vive subjetivamente, que arranca de la iniciativa singular, individual, y en el que se hace a sí mismo: el ser humano no es ninguna otra cosa sino aquello que él se hace.

concepto de ser humano, su naturaleza, donde radica su dignidad. Para poder captar correctamente la dignidad se ha de partir de un concepto antropológico definitorio y, por ello, de un acceso cognitivo del mismo. Los comerciantes dedicados a la trata de negros en el siglo XVI capturaban y vendían seres humanos que no consideraban iguales a ellos. Eran negros, eran salvajes, no conocían a Cristo... ¿Eran estas cualidades suficientes como para no considerarlos hombres y por ello susceptibles de ser objetualizados y vendidos como mercancía? Desde determinadas teorías del conocimiento el acceso al ser más íntimo de las cosas no es posible sin un ejercicio racional, previo, que convierte la cosa en significado, en valores. Ante la vista de cualquier objeto es difícil que nos limitemos a aprehender su constitución real y sus cualidades entitativas, sus causas o sus efectos. En realidad, sólo nos fijamos en si es valiosa o es despreciable. Recordemos por un momento la formación de prisioneros en la *Appellplatz*, en Auschwitz. Todas esas personas han sido despreciadas como seres humanos, negándoles cuánto les identifica como tales. Negándoles el valor de la dignidad humana los habían transformado en un *ungeheuren Ungeziefer*, igual que a Gregorio Samsa en la *Metamorphosis*, la ausencia del valor de la dignidad humana los había transformado en alimañas.

También nos habíamos referido al artículo de Campoy Cervera *Una revisión de la idea de dignidad humana y de los valores de libertad...* donde se encuentra que la «vida humana digna» toma una proyección personal al constituirse como libertad. Es decir, la posibilidad de proyectarse conforme a los criterios personales de cada uno es lo que define, en último extremo, la dignidad. «El desarrollo de la vida conforme a lo que cada persona considere que constituye su propia dignidad como ser humano. Y de aceptar ésta como la fundamentación última de los derechos, habría que entender que el *deber ser* de reconocer, respetar y proteger los derechos fundamentales se deriva de otro deber ser, el de reconocer, respetar y proteger que cada persona desarrolle conforme a su voluntad su propia concepción de lo que constituye su dignidad; no derivándose la justificación de este deber de ninguno otro superior. Como siempre en el mundo de las obligaciones, la escala de fundamentaciones ha de acabar en una obligación última, que o bien es impuesta por la fuerza o bien es asumida como tal obligación por el sujeto que la acepta, constituyéndose así, para este sujeto, en una obligación moral que no necesita de una ulterior justificación¹⁴⁶».

¹⁴⁶ CAMPOY CERVERA, Op. Cit, pág. 148.

Para comprender por qué la estimación del hongo de la penicilina, por poner un ejemplo, no influye en su esencia y sin embargo sí en la del ser humano, es necesario entender la realidad humana, esto es: preguntarnos qué somos.

V- LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE PERSONA

El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza.

JEAN-PAUL SARTRE

La concepción de lo humano como proyección deviene en un proceso histórico que comienza con los albores de occidente en Grecia y concluye con el Renacimiento y el ser humano convertido en el eje de reflexión. En los siguientes puntos veremos brevemente cómo se elabora esa idea, esa construcción que parte de *los otros* y que llega para convertirse en *persona*. No se trata de un estudio en rigor de la gestación del concepto, sino de una explicación en el tiempo de cómo se fragua la idea hasta el Renacimiento. Digamos que, a partir de ahí, podemos hablar de una «historia» y que antes sólo existía una «prehistoria¹⁴⁷». La diferencia, la clave que marca el punto de inflexión entre uno y otro, adelantémosla ya, es el concepto de tiempo que, visto en los demás y en nosotros mismos, nos convierte en «personas» y, por lo tanto, en entidades dotadas de una posible valoración moral. Veamos por el momento la parte «prehistórica», precedida de una introducción que relaciona lo humano y lo divino.

1. De la *Anthropine phisys* a la *dignitas hominis*

La muerte, descubrirnos finitos en el tiempo, es con todo la peor desgracia de cuantas han acontecido a nuestra especie. Tal vez sean una la misma cosa, como dicen los mitos, y fuimos expulsados del paraíso el mismo día que descubrimos nuestra miseria. No hay duda de que este descubrimiento convierte al ser humano en algo pequeño, desnudo, ignorante y, sobre todo, le produce una angustia de inmortalidad: *hambre de inmortalidad* como dice Unamuno en varios lugares de *Del sentimiento trágico de la vida*. «¡Eternidad! ¡Eternidad! Este es el anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres, y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno tampoco es real¹⁴⁸». Desde que nos dimos cuenta de esta terrible desgracia hemos tenido que ampararnos en los dioses porque sin ellos, el frío y el miedo resultan insoportables. «La aparición de un dios representa el

¹⁴⁷ La idea es del profesor GRACIANO GONZÁLEZ ARNÁIZ como se explicará en su momento.

¹⁴⁸ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Alianza, Madrid, 1992. Cap.3 «El hambre de inmortalidad», págs. 53 y ss.

final de un largo periodo de oscuridad y padecimiento. Y es el suceso más tranquilizador de todos los que pueden ocurrir en una cultura; señal de que el pacto, la alianza, está concluido¹⁴⁹». En este sentido se expresa el pensamiento del heideggeriano *ser para la muerte* en numerosos autores. Max Scheler, entre otros, expone en *El puesto del hombre en el cosmos* que la situación del ser humano es la de algo que no tiene un espacio propio, una casa. Y al vagar entre todo sin tener un hueco que le esté preparado, proyecta a su alrededor lo que necesitaría para que su vida estuviera encajada en el medio, y al no encontrar la debida respuesta, siente esa ausencia como algo positivo que tiene que buscar¹⁵⁰. Es una demanda de esperanza, de futuro: el ser humano se hace preguntas y esa actitud de buscar la verdad está muy emparentada con lo que es, con su dignidad. «La actitud de preguntar supone la aparición de la conciencia; de ese desgajamiento del alma. Una rotura... es lo primero que se imagina haya dado origen a la conciencia siguiendo el hilo de esa nostalgia del “Paraíso perdido” y de la “Edad de Oro”. Mas este “Paraíso perdido” y la “Edad de Oro” no han existido jamás en la historia, ni en su largo preludio, la pre-historia. Ninguna edad de oro real ha precedido al camino de la desventura en el “Valle de lágrimas”»¹⁵¹.

Por otro lado, la divinidad judeocristiana ha compartido el sentido antropomórfico con los dioses griegos denominando la tradición cristiana a cierto tipo de entidades divinas «personas», o sea dotadas de cierta voluntad y entendimiento, como veremos más adelante. Esa creación «personal», nos acerca a los dioses y es precisamente la diferencia entre los conceptos de *deísmo* y *teísmo*. «Uno y otro son formas específicas de teísmo en sentido amplio, pues ambos afirman igualmente la existencia de Dios. Ahora bien, el primero afirma la existencia de un Dios personal, esto es, un Dios poseedor de entendimiento y voluntad, un Dios por tanto que conoce y entiende, proponiéndose fines que la voluntad ejecuta y realiza. El Dios del teísmo en sentido estricto es, pues, capaz de conducta teleológica (como lo es, por otra parte, el hombre)¹⁵²». A Jenófanes de Colofón se le atribuye la sentencia de que si los dioses de lo etíopes son negros y con la nariz chata, y los de los tracios rubios y de ojos azules, no sería extraño que los dioses de los bueyes, en caso de tenerlos, tuvieran cuernos, hocico y rabo¹⁵³. De este modo, si fue la humanidad quién creó a los dioses, no sería extraño que al dotarlos de «personalidad» se le otorgaran atributos puramente humanos: voluntad y entendimiento.

¹⁴⁹ MARÍA ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, FCE, Madrid, 2010, pág.49.

¹⁵⁰ MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, traducción de FRANCISCO ROMERO en www.librodot.com, pág. 25.

¹⁵¹ *Ibidem*. pág. 50.

¹⁵² ISMAEL MARTÍNEZ LIÉBANA, *Fundamentos de filosofía*, Once, Madrid, 1999, pág. 311.

¹⁵³ Es referido por DIOGENES LAERCIO entre otros.

De esta forma, uno de los más importantes esbozos de la dignidad como valor moral en occidente es el que se desprende de la concepción del ser humano como imagen y semejanza del Dios bíblico. A través del conocido pasaje del *Génesis*, los seres humanos nos hemos dado a nosotros mismos una categoría —y como digo, es algo que se comparte con otras concepciones de lo divino—, que nos coloca en segundo lugar en cuanto a los seres que habitan el universo. Somos, después del Hacedor, lo más importante sobre la tierra puesto que somos los únicos con forma de Dios, somos los únicos deiformes que por la tierra deambulan. En segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, recibimos la teofanía en nuestro propio ser: somos manifestación de su divinidad, cualidad que compartimos además con el resto de criaturas. Por lo tanto, podemos decir que la especie humana merece un valor diferente (habíamos dicho al principio que dignidad estaba muy próximo a «merecer»), merece la deiformidad y la teofanía. La dignidad del hombre, desde los textos sagrados, es llegar al mundo a través de algo excelso a la vez que manifestarse e ir hacia esa excelsitud. Ningún otro ser en el universo le supera en ese valor y sus derechos fundamentales, como el derecho a la vida, son inherentes a su ser, a un ser con vocación eterna.

La publicación de la ya citada obra *El puesto del hombre en el cosmos*¹⁵⁴ supone un cambio sorprendente en estas relaciones del ser humano con la divinidad, pues no se le interpreta en comparación con Dios, sino en la diferencia esencial entre humano y naturaleza; entre humano y animal. En este sentido, esta obra es muy interesante y viene a confirmar algo que aquí hemos comentado ya en varios lugares: la especial realidad humana que necesita hacerse en sí mismo y a través de los otros. Scheler dice que en lo que distingue a nuestra especie de los animales más inteligentes, sólo hay una diferencia de grado, pero no una diferencia esencial. El principio específicamente humano que constituye esa diferencia esencial sería más bien un principio en general opuesto a la vida, que el llamó espíritu. La esencia del espíritu se definía como su facultad de desligarse de la presión de lo biológico, de librarse de la dependencia de la vida. Un ser portador de espíritu ya no está encadenado a sus instintos, ya no ha de adaptarse a la naturaleza como otro animal, si no que es capaz de elevar sobre el medio su objetividad, de distanciarse de él. Lo específicamente humano es esa objetividad, esa libertad de origen interno que determina esa construcción desde los otros y desde nosotros mismo, sin la cual, no seríamos lo que somos. Por eso Scheler dice que el ser humano tiene «mundo», tiene una esfera abierta de cosas; «el hombre está abierto el mundo». También puede el ser humano objetivarse a sí

¹⁵⁴ Originalmente en 1928, el mismo año de la muerte de Scheler.

mismo, posee autoconciencia, y esta auto-objetivación y el tomarse a distancia, esa autoalienación y el ponerse al lado, lo capacitan finalmente para reprimir sus propios impulsos y tendencias, para resistirse a sí mismo y a sus propios fenómenos vitales. Lo hacen potencialmente un ser moral. El ser humano es alguien capaz de amar a otros más que a sí mismo, de negarse a sí mismo y de una conducta reflexiva capaz de controlar sus impulsos. Sólo a través de esta negación de sí mismo (para afirmar a otros) gana el espíritu su propia energía.

1.1 Naturaleza humana en Grecia.

Aunque ya hemos señalado que la noción de dignidad tiene una larga historia en el pensamiento occidental, no es posible encontrar su origen en Grecia, al menos el origen como valor moral, como construcción. Sin embargo, las bases de este concepto como las de todos los de nuestra cultura están allí configuradas bajo lo que ellos denominaban *anthropine physis*. Esta idea no la podemos encontrar en los primeros pensadores griegos del periodo arcaico, ya que éstos se dedicaron únicamente a las especulaciones físicas sobre el origen del universo, como es sabido. Hay que esperar al periodo socrático, a partir del siglo v a.C., para que trascendieran las primeras ideas referentes a la realidad social y moral del ser humano, original transfondo de la dignidad.

En Grecia, la dignidad humana tenía esa doble distinción a la que ya nos hemos referido al hablar del origen etimológico del término. La dignidad era por un lado, el distintivo de la posición social en virtud de la cual algunos individuos poseían un rango social mayor que otros; y por otro lado, lo que distingue al ser humano del resto de criaturas de la naturaleza. En lo que se refiere a la primera de ellas, apuntar que para disfrutar de la categoría, esto es, de la dignidad de ciudadano, no basta con vivir en el territorio ni gozar del derecho de poder iniciar una acción judicial, ni tampoco es suficiente el ser descendiente de otros ciudadanos. Para ser ciudadano pleno hay que participar en los tribunales, formar parte en la administración de la justicia y asistir a la asamblea que legisla y gobierna la ciudad. No basta ser libre, varón, y no meteco; hace falta poseer además el estatus social que otorga el ser propietario y dueño de alguna hacienda. Ni que decir tiene que la mujer es siempre inferior al hombre por naturaleza y no puede participar de estas tareas, simplemente porque tiene menos *razón*, entendamos, menos capacidad de razonar. De igual forma ocurre con los esclavos o los bárbaros, que serían humanos cuya capacidad de razonar queda por debajo de sus sensibilidades o instintos y, por lo tanto, es justo y natural que estén sometidos a los griegos, a los que sí poseen la razón y el conocimiento, y

si fueran capturados en guerra se convertirían en esclavos, como puede leerse en la *Política*¹⁵⁵. Ahora bien, en Grecia existe otro tipo de decoro más universalmente aplicado al ser humano que era la distinción con respecto a otras criaturas de la naturaleza.

Precisamente el concepto de naturaleza es uno de los que más han determinado la gestación de la dignidad puesto que nos coloca en un lugar determinado y preciso con lo cual es una especie de «protección». Para los griegos la naturaleza está indisolublemente vinculada al concepto de necesidad¹⁵⁶. El universo no podría ser un todo ordenado a no ser que los distintos seres que lo integran, los astros, la Tierra, los animales y plantas... estén en su sitio y se comporten del modo que les corresponde. Es precisamente la naturaleza de los distintos seres entendida como su ser propio, intrínseco (incluida nuestra especie) la que determina su lugar y su forma de comportarse. Como se ve es un planteamiento donde no cave la persona o el individuo.

Ahora bien, desde el punto de vista antropológico, la naturaleza está ligada en Grecia al concepto de alma¹⁵⁷. Pero el problema no radica en su existencia o no, pues el alma está ya presente en el pensamiento mítico y en las creencias religiosas del orfismo y el pitagorismo desde el más remoto pasado griego¹⁵⁸; el problema estriba en determinar de qué naturaleza es el alma: material, inmortal, perecedera... La teoría de Platón acerca del alma se enmarca en su Teoría de las Ideas, que fue modificada posteriormente por Aristóteles y por los estoicos. Esta teoría ha sido de enorme trascendencia en occidente, uno de los orígenes doctrinales del cristianismo¹⁵⁹ y una de las principales fuentes de la concepción dualista del ser humano. El alma —su naturaleza— es una entidad no material que puede existir fuera del cuerpo¹⁶⁰. Es indestructible y ha existido antes del nacimiento y lo hará después de la muerte, tomando de los viejos mitos las ideas fundamentales para explicar su origen y destino, en éste y en el otro mundo. Estas doctrinas son expuestas en la *República*, aunque los principales argumentos en favor de ellas también están en otros diálogos anteriores, especialmente en el *Menón* y el *Fedón*.

En efecto, la racionalidad del alma se afina en el conocimiento de las Ideas y éstas constituyen el reino de lo real —de lo verdaderamente real— al que el alma pertenece y al cual se siente impulsada por su propia naturaleza. Se trata de un planteamiento que hunde

¹⁵⁵ A 2, 1253a 27-30.

¹⁵⁶ La necesidad se traduce como el principio del universo: un todo ordenado, un cosmos y no un caos.

¹⁵⁷ Recordemos que la traducción más lineal de alma es *psique*.

¹⁵⁸ ANTONIO PELÉ, *La dignidad humana: sus orígenes en el pensamiento clásico*, Madrid, Dykinson, 2010, pág. 75.

¹⁵⁹ WILHELM CAPELLE, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1992, pág. 166.

¹⁶⁰ Aunque es verdad que en el pensamiento griego recoge la idea de «alma» asociada a concepciones religiosas más antiguas, también debemos entenderla, sobre todo en el período aristotélico, como algo esencialmente natural ligado a la vida biológica.

sus raíces en la experiencia científica y la religiosa al mismo tiempo. En primer lugar, la cuestión fundamental del alma en Platón es su inmortalidad, lo que ya imprime una considerable diferencia de dignidad con respecto a los demás seres naturales¹⁶¹. Esto implica que su unión con el cuerpo no es un estado esencia, sino un estado transitorio, accidental; más aún, es un estado que puede ser calificado de antinatural, ya que el lugar propio del alma es el Mundo de las Ideas y su actividad más propia la contemplación de éstas. La prueba está en el esclavo de Menón, capaz de resolver un ejercicio de geometría aún perteneciendo a la más *indigna* de las posiciones sociales y sin ningún conocimiento previo sobre la materia.

Si el lugar propio del alma es el Mundo de las Ideas y su actividad más propia la contemplación de éstas, es obvio que el alma esté concebida, por Platón fundamentalmente, *como principio de conocimiento racional*. Mientras permanece unida al cuerpo, la tarea del alma es purificarse y prepararse para la contemplación de las Ideas. Esta purificación es necesaria puesto que las necesidades del cuerpo se imponen tiránicamente a la vocación divina de contemplar las Ideas. O sea que, además de conocimiento racional, el alma ejerce un control sobre el cuerpo precisamente por ser racional. Pero ¿Qué tipo de función se ejerce sobre el cuerpo? ¿Se aplica también a otras partes del alma? «Es muy peculiar aquí el doble carácter del concepto platónico del alma, en el que se entremezclan dos antiguas y diferentes concepciones sobre su esencia: la del alma considerada como principio vital, y, por lo tanto como principio de movimiento, y, por otra parte, el concepto místico del alma, que se refiere a nuestro “Yo” personal¹⁶²». Por eso, el asunto del alma en Platón supera el dominio de la psicología y entra de lleno en el de la ética, mucho más cercano a nuestra actual forma de entender dignidad. «El hombre no solo no nace digno, sino que debe buscar su dignidad despreciando su existencia estrictamente corporal y mundana. Platón compara, en este sentido el alma humana, corrompida por los males del cuerpo con la apariencia terrible del dios del mar [...]. En este sentido, la existencia mundanal y corporal del ser humano impide manifestar su esencia divina¹⁶³». Para explicarlo, Platón introduce tres partes del alma o acaso tres almas distintas, ya que existen diferentes interpretaciones a este respecto. La primera es la parte racional, ubicada en el cerebro que rige el sentido del *logos*; una segunda parte del alma sería la parte irascible,

¹⁶¹ ANTONIO PELE, Op. Cit., pág. 75, dice a este respecto: «Esta imagen del cuerpo como tumba se inspira en el orfismo y el pitagorismo, evocando una limitación de la esencia del ser humano. La comparación entre *sóma* (cuerpo) y *séma* (alma) se hace más sensible en griego donde sólo varía el timbre de la vocal primera de la palabra».

¹⁶² Ibídem, pág. 167.

¹⁶³ Ibídem, pág. 77.

localizada en el pecho y que tiene que ver con las pasiones; la tercera es la concupiscible, encargada de los apetitos —que incluye todos los deseos físicos ligados a la naturaleza como hambre, sed o deseo sexual¹⁶⁴—

La dignidad estaría para Platón en el destino propio y exclusivo de nuestra especie cuyo objetivo es liberarse de los placeres e impulsos del cuerpo para purificarse y resucitar al mundo del conocimiento, del Ser. Todo depende de esa vuelta del alma que se narra en el «mito de la caverna». Toda la importancia humana radica en este hecho. Pues el conocer lo divino —todo conocimiento es reminiscencia de la Ideas contempladas— no quiere decir otra cosa, para el alma nacida de la divinidad, que convertirse ella misma en divinidad. El conocimiento de lo eterno significa para el alma una verdadera purificación que sólo se encuentra en el arte de la dialéctica¹⁶⁵.

En consecuencia, podemos decir que Platón estableció las bases doctrinales de lo que siglos después se entenderá como dignidad. Aunque, aún con demasiados *flecos* y elementos míticos, los presupuestos de Platón sirvieron a occidente para establecer esa diferencia humana con respecto al resto de animales a través de un doble proceso: la individualización y la divinización del ser humano. En cuanto al primer rasgo, Platón insistió en la especificidad de la naturaleza humana respecto a los animales. Marcó esta diferencia en la posesión y en el uso exclusivo de la racionalidad por parte del individuo. Además, esta misma racionalidad reveló la dimensión divina de la naturaleza humana: La *Anthropine physis* poseía dicha facultad, en virtud de su alma, que revelaba su parentesco con lo divino y la posibilidad de elevarse hacia él¹⁶⁶.

Para Aristóteles, sin embargo, el concepto de alma tiene otros sentidos y marca otras direcciones hacia la idea de dignidad. Aunque el punto de partida del Estagirita se desarrolla desde los escritos de su maestro¹⁶⁷, la evolución de sus ideas se encuentran en obras de madurez, sobre todo en *Acerca del alma* y *Ética a Nicómaco*.

Según la definición de alma en la primera de estas obras, el alma es la entelequia primera, la realización que responde a la finalidad de un cuerpo que tiene la capacidad de vivir¹⁶⁸, de forma que es fundamentalmente el principio vital, lo que da la vida. Usando su propia terminología, Aristóteles define el alma como principio formal y actual del cuerpo,

¹⁶⁴ Aunque no es asunto principal en este trabajo, cave apuntar el terrible error de PLATÓN. Es evidente que el sexo en la especie humana no es un *apetito* corporal al uso, como lo es la sed o el hambre. Esta interpretación de la sexualidad y su posterior asimilación por el cristianismo a provocado en occidente una visión equivocada y reprimiente del sexo cuyas consecuencias son de todos conocidas.

¹⁶⁵ WILHELM CAPELLE, Op. Cit., pág. 169.

¹⁶⁶ ANTONIO PELE, Op. Cit., págs. 137 y ss.

¹⁶⁷ Aristóteles defendió, como es sabido, las teorías de su maestro en su obra de juventud *Eudemo*.

¹⁶⁸ *Acerca del Alma*, III, 5, 413a21-25

que es la materia¹⁶⁹. En la medida en que el alma es forma y acto se convierte así en una entelequia respecto de un organismo viviente. No se trata, como decía Platón, de una unión accidental ni antinatural, sino de una unión perfectamente natural y esencial, ya que alma y cuerpo (como digo, forma y materia) constituyen una única sustancia natural: el ser vivo. De esta forma, cualquier organismo es un ser dotado de alma y los diferentes tipos de alma forman una serie tal que el tipo superior presupone siempre el inferior, pero no a la inversa. La forma más inferior de alma es el alma vegetativa o nutritiva, que ejerce las sencillas funciones de asimilación y respiración. Está en las plantas, pero también en los animales y en los seres humanos, puesto que éstos también necesitan aquéllas funciones vitales. Los animales, tienen, además de la vegetativa, una forma de alma más compleja y superior: el alma sensitiva, que ejerce, según el Estagirita, la percepción sensible, el deseo y el movimiento local. El grado más alto en la escala es el alma humana, que además de las anteriores tiene una peculiaridad: la razón. Al igual que la sensibilidad no puede reducirse a la vida vegetativa ni al principio de la nutrición, sino que contiene algo más que no puede explicarse si no se introduce el principio adicional de alma sensitiva. Asimismo, el pensamiento y las operaciones con él asociadas, como la sencilla elección racional, contienen algo más que no se explica si no se introduce este principio ulterior del alma racional.

La esencial diferencia con el platonismo es el abandono de la idea de inmortalidad y, por ello, de un acercamiento al individuo, aunque estemos aún muy lejos del ser humano concebido fuera de la naturaleza. «El proceso de “desdeificación” del alma pasa por una nueva caracterización de su función y de su ámbito de actuación. Ya no tiene alas que la hagan volar hacia lugares extra-mundanales del saber puro. Aristóteles la define como una “mano”, es decir, como el “instrumento de instrumentos”»¹⁷⁰. Para Aristóteles, lo que nos hace ser diferente del resto de animales es su razón, y ahí es donde radica la dignidad, la diferencia, que pudiera para el Estagirita existir en él.

En la otra de las obras referidas antes, *Ética a Nicómaco*, se refiere Aristóteles a la felicidad, como el fin último y la meta de todos los seres humanos. De alguna forma, se comienza en este punto a perfilar el concepto de dignidad humana que conocemos hoy día. Como hemos dicho ya, el ser humano es una proyección, un hacerse, cuya idea empieza en esta aspiración de felicidad pero que es desterrada por el cristianismo hasta su reincorporación, gracias a Tomás de Aquino, doce siglos después. Nadie puede ser feliz si

¹⁶⁹ En su teoría de las cuatro causas: *formal*, *material*, *eficiente* y *final* expresada en su *Metafísica* A 3-10. De manera que un organismo posee potencialmente la vida, es decir, es una potencia viviente; de esta forma el alma hace que el organismo sea actualmente viviente.

¹⁷⁰ ANTONIO PELE, Op. Cit., pág. 181.

está dañada su dignidad de persona, y aunque son conceptos que todavía los griegos no pueden darnos, la libertad o la igualdad son conceptos que conectan al mismo tiempo con la felicidad y con la dignidad humana. La pregunta que surge de inmediato es: ¿cómo puede el ser humano llegar a ser feliz? Por supuesto para el Estagirita, esta pregunta sólo puede ser contestada analizando la naturaleza humana¹⁷¹. Como los sofistas, como Sócrates o como el mismo Platón, Aristóteles entiende el estudio de la naturaleza humana, estableciendo un segundo principio: cada cosa es feliz haciendo la actividad que le es propia, y la actividad más propia y natural de nuestra especie, aquella que más se corresponde con su naturaleza: la actividad intelectual. La forma más perfecta de felicidad sería, por tanto, la actividad contemplativa¹⁷².

Con la muerte de Alejandro Magno en 323 a.C., acaba también la referencia política de las ciudades-estado y aquel modelo, origen de nuestra cultura, comienza su declive político, que culminaría poco después con las primeras invasiones romanas.

1.2 Encuentro ente fe y razón

Se trata, en primer lugar, de la confrontación de dos actitudes de muy distinto calado, que comenzó con el declive del Imperio Romano¹⁷³. En ese momento el cristianismo se enfrentó con la filosofía griega de mano de uno de sus principales doctores, Agustín de Hipona. Efectivamente, los orígenes del cristianismo y de la Edad Media están marcados por un modelo de vida nuevo basado en los Evangelios. El cristianismo había construido una moral basada en la repetición individual de la historia de la salvación como ideal de vida, dejando de lado cualquier interpretación o modificación ética. Sin embargo, la rápida aceptación de doctrinas éticas paganas, al introducir elementos filosóficos en un ámbito —el de la vida de Jesucristo que debía ser imitada— dio lugar a una primera transformación del contenido religioso del cristianismo en una reflexión moral, traspasando los valores de naturaleza, que hemos visto en los griegos, hacía Dios.

Es evidente que los textos sagrados no contienen ninguna referencia directa al concepto de dignidad, ni tampoco a este hacerse del ser humano, sin embargo, la doctrina cristiana sobre la dignidad está marcada en su conjunto por la especial condición que Dios otorga al hombre al crearlo a su imagen y semejanza, como ya hemos apuntado. Esto implica una doble consideración: por un lado, una parte de nuestra naturaleza es creada como inmortal, es decir, que compartimos con la divinidad que nos ha creado uno de sus

¹⁷¹ WILHELM CAPELLE, Op. Cit, pág. 100.

¹⁷² El texto original está en *Ética a Nicómaco* I, 7, 1097 a 15b7.

¹⁷³ en 313 d.C. se promulgó el Edicto de Milán con la libertad religiosa en el Imperio; y en 391, Teodosio decretó la oficialidad del cristianismo como religión propia y única.

principales atributos¹⁷⁴. Esta fe en la vida después de la muerte por la resurrección del cuerpo es una parte doctrinal esencial del cristianismo que imprime al ser humano una especial dignidad sobre cualquier especie. Por otro lado, el ser humano comparte con Dios la capacidad de amar y de hacerlo gratuitamente con todos sus semejantes. Esto supone una novedad en el mundo antiguo pues, hasta entonces las religiones estaban ligadas a un pueblo, a una cultura elegida por la divinidad entre todas las de la tierra. El cristianismo, por el contrario, nace con la idea de unificar toda la humanidad bajo una misma identidad, más allá de la pertenencia a un pueblo u otro. Sentencias como «amaros los unos a los otros» o «perdonad a quiénes os ofenden» son preceptos que aúnan a toda la especie humana sea cual sea su nación o etnia, su género o su condición, incluso más allá del acto del bautismo y comienzan a ver en el otro parte de sí mismos. «Todo hombre, no ya sólo el bautizado, tiene una dignidad precisamente porque esté creado para incorporarse a Dios mediante el Bautismo: se trata, en realidad, de una expectativa de dignidad que califica ya como digno al llamado a la misma; la relación de instrumentalidad entre una y otra, subordinada la “dignidad potencial” o “expectativa de dignidad” a la “dignidad actual” que otorga el Bautismo¹⁷⁵».

Los representantes de la Patrística fueron elaborando una reflexión basada en la perfección moral del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, y entendieron así la ética como citación e imitación de Jesucristo. Fue Agustín de Hipona, como ya se ha apuntado, quién proyectó el sistema ético que estaría vigente hasta el siglo XII en occidente: en nuestro interior se encuentra impresa la noción de bien, la *notio boni*. Sólo en Dios está la verdad y la bondad; toda nuestra realidad es verdadera y buena en cuanto es copia y obra suya. En el juego trascendental del recuerdo, el ser humano encuentra las normas de la justicia y no puede olvidarlas aunque quisiera hacerlo. Pero esta doctrina se contrapone con la metafísica de la libertad, según la cual —y pese al conocimiento y tendencia de la felicidad y bondad supremas— el ser humano se queda en el egoísmo, en el amor terreno y en la naturaleza como fin. Esta antinomia llevó a Agustín a reconocer la necesidad de gracia para elevarse al bien.

Otras fuentes de discusión importantes en los primeros siglos de la Edad Media, y acaso una verdadera negación de cualquier dignidad en la persona que no fuera la de estar sujeta a la naturaleza de un origen divino, fueron los sistemas ascéticos y místicos reflejados en los ideales monásticos, donde se expresaba la absoluta repulsa por el pecado, el

¹⁷⁴ Esta idea, recordemos, estaba ya presente EN PLATÓN.

¹⁷⁵ CARLOS RUIZ MIGUEL, «La dignidad humana: historia de una idea» en: *Estudios de teoría del Estado y derecho constitucional en honor de Pablo Lucas Verdú*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001, pág. 1888.

desprecio por los valores terrenales, la imposibilidad de una iniciativa moral sin ayuda divina, la obligación de la obediencia y la identificación con la voluntad de Dios y la superioridad de la vida contemplativa sobre cualquier otra¹⁷⁶. Es cierto que hubo preocupación sobre los problemas del bien, del pecado, del castigo o del vicio o la virtud, pero la mayoría de los que se ocuparon de ello fueron moralizadores que proponían ciertas pautas de conducta sin analizar la naturaleza de la moralidad, o teólogos que basaban su reflexión en las Escrituras. Puede decirse, por lo tanto, que en el origen del cristianismo, la dignidad es una categoría ontológica sin contenido moral, que permite sostener que todos los seres humanos nacen igualmente dignos por su semejanza a Dios. No hay duda que este es uno de los más fuertes considerandos de la dignidad humana en el que está, acaso con trazo muy grueso, el origen de la persona que tendrá su verdadero nacimiento en el Renacimiento.

Con todo, hubo que esperar hasta el siglo XII, —aunque se desarrolló a lo largo de los siguientes— para que el antiguo y olvidado concepto de ciudadano reapareciera como ser autónomo e independiente, como poseedor de derechos propios e iguales ante la ley, en contraste con el concepto de súbdito o mero receptor de las leyes que se le imponen.

La cuestión del individuo tuvo durante el Edad Media dos planteamientos distintos. En primer lugar, como problema lógico¹⁷⁷, con notables implicaciones filosóficas, enmarcado dentro de la cuestión de los predicables: por ser conceptos universales, el individuo no puede formar parte de ellos sino sólo en tanto que es el sujeto último de toda predicación, en tanto que es lo que está bajo todo predicado superior. El individuo fue entendido como la diferencia numérica, como lo que divide a la unidad en multiplicidad, según sostiene Porfirio. Para Boecio, dividir es separar en multitud dentro de una clase específica particular. En la tradición medieval «individuo» fue interpretado como lo indivisible, lo diferente, la capacidad de dividir la especie. De esta forma, el problema de la interpretación del individuo tuvo implicaciones en diversas cuestiones filosóficas en la Edad Media: en el problema de los universales; en la determinación exacta de la naturaleza del individuo como propiedad o relación; en lo tocante al principio de individualización; en el discernimiento de los individuos; es decir, en la posibilidad de distinguir a un individuo como tal; en el problema del lenguaje. Pero también tuvo especial relevancia para un gran problema teológico, el de la Trinidad. Si Dios es uno, entonces debe ser indivisible, es decir, individual y, por lo tanto, no cabría hablar de Trinidad. Pero, si por el contrario es Dios, no es individual y las personas de la Trinidad, como diferentes en número, entonces

¹⁷⁶ Referencia a los sistemas ascéticos y místicos

¹⁷⁷ Como es sabido los textos del *Órganon* fueron motivo de discusión y estudio durante toda la Edad Media.

hay que hablar de más de un Dios, lo cual es mover los cimientos de la doctrina cristiana en un aspecto que no puede ser explicado en términos lógicos.

En segundo lugar, y donde más nos interesa fijarnos, el problema del individuo se planteó desde su relación con la noción de persona. La persona comienza a verse como la sustancia individual, la unidad incommunicable del ser, que excluye toda participación, porque no posee la comunicabilidad de los accidentes respecto a la sustancia a la que pertenecen, ni la de lo universal respecto a lo singular: el ser persona implica la unidad indivisible e intransferible de lo que es en sí mismo¹⁷⁸. Así, lo que constituye a la persona en este momento es el ser substancial por la autonomía que tiene, por ser en sí y por ser sujeto. Y lo que le diferencia de otras sustancias es la racionalidad, por la que admite dominio de sí misma¹⁷⁹. Los importantes cambios sociales y culturales que se dieron en el siglo XII¹⁸⁰ impusieron al individuo decisiones y elecciones en importantes áreas de la conciencia. Una de éstas, fue la recuperación de la socrática sentencia «conócete a ti mismo», porque se cree que la conciencia, como la naturaleza, puede conducir a Dios¹⁸¹. El examen de conciencia puso de relieve la trascendencia del arrepentimiento interior frente a la penitencia pública y exterior, lo que hizo adoptar la práctica de la confesión individual. Dos autores de gran importancia están detrás de este redescubrimiento de la conciencia. Por un lado, Pedro Abelardo (1079-1142) y su afirmación de la intencionalidad del acto como criterio de valoración moral. Por otro lado, es San Bernardo (1090-1153) quién sostuvo la idea del amor de sí mismo, como primer grado en el largo proceso que lleva al ser humano a amar y asemejarse a Dios.

Es de la mano del primero de ellos, Pedro Abelardo, que llegamos a una de las primeras reflexiones morales de carácter filosófico en la Edad Media. Abelardo criticó la percepción dualista y lo definido desde la lógica como «animal racional mortal». Ningún ser humano puede ser determinado sin su diferencia específica: «racional-mortal»; es decir, no podemos subsistir sin la racionalidad o la mortalidad porque estaríamos hablando entonces de otra esencia y, se añade, sólo abusivamente puede afirmarse que el ser humano en su totalidad sea unión de las sustancias alma y cuerpo. Efectivamente, Pedro Abelardo supera la teoría hilemórfica de Aristóteles y afirma que el alma no es el ser humano mismo, sino que somos alma y cuerpo a la vez. Así, al contrario de algunos de sus contemporáneos

¹⁷⁸ RAFAEL RAMÓN GUERRERO, *Historia del pensamiento medieval*, Akal, Madrid, 1996, pág. 45.

¹⁷⁹ Aunque la conciencia moral ya había sido reconocida por SAN AGUSTÍN en el siglo IV.

¹⁸⁰ Como es sabido, a partir de la segunda mitad del siglo XI el comercio y las ciudades tomaron un progresivo auge en toda Europa. Esto es una suerte de «primer renacimiento» que produce nuevas estructuras y clases sociales, así como nuevas formas de conocer la realidad que se expresan en nuevas manifestaciones culturales y artísticas, y lo más importante: en el nacimiento de las universidades.

¹⁸¹ RAFAEL RAMÓN GUERRERO, Op. cit., pág. 44.

que interpretaban nuestra realidad directamente en función de su relación con Dios, la idea de ser humano que propone Pedro Abelardo tiene mucho que ver con una situación individual. Y donde mejor expresó su visión del ser humano como individuo fue en el ámbito de la acción, puesto que nada hay más individual que las acciones humanas¹⁸². Al proclamar la realidad del hombre como dueño de su propio destino, Pedro Abelardo abrió la puerta para la posterior afirmación de la dignidad y de la subjetividad humana. También reflexionó sobre la acción humana e inauguró la disciplina de la ética filosófica en la Edad Media, una disciplina cuyas reglas remiten a unos principios fundamentales de explicación del ser humano.

Como se ve, Pedro Abelardo planteó el problema de una forma muy diferente a cómo lo interpretaron los primeros cristianos, quinientos años atrás. Éste expuso el asunto de manera radicalmente nueva y profundamente filosófica al aplicar a ideas corrientes en su época, el mismo tipo de análisis que había usado al comentar los textos lógicos y, de este modo, formuló los principios de una teoría ética: una explicación de lo que son los conceptos morales y su relación con la elección y deliberación humanas. Las reglas que han de regir la conducta humana no pueden ser proporcionadas por criterios externos, ni por modelos de vida que hayan de ser imitados, sino que deben proceder de la propia naturaleza humana. Por eso, plantear el problema de la moralidad intrínseca tiene que ver con los actos humanos, o mejor dicho con las costumbres, *mores*, del alma, porque son las que nos inclinan a obrar bien o mal. La moralidad no depende entonces del acto realizado sino de la intención con la que se ejecuta este acto. Por ello la moral reside, según Pedro Abelardo, en la intención, mientras que el acto externo es por sí mismo indiferente y casi accidental¹⁸³.

En resumen, puede decirse que la ética de este autor descansa en un incipiente subjetivismo, al afirmar la moral de la persona frente a la moral de la naturaleza. Se exalta al ser humano en tanto que es capaz de su propia iniciativa; por eso, para él la intención es creadora de valor moral. El ser humano es un individuo personal, un sujeto que realiza una forma de ser cuya intervención escapa a la naturaleza. Tal actitud y tal concepción produjeron en su época un golpe decisivo porque suponía arruinar por su base la disciplina moral y penitencial establecida sobre una ley objetiva. Este pensamiento supone un acercamiento a la dignidad. Antes lo importante era el pecado y su castigo, ahora lo que interesa es el pecador y su intención: el acto fundamental de la penitencia es la contrición, o

¹⁸² Cf. JESÚS MUGA y MANUEL CABADA, «La acción como estrategia de una antropología holística», en *Antropología filosófica: planteamientos*, Editorial Luna, Madrid 1984.

¹⁸³ RAFAEL RAMÓN GUERRERO, Op. cit., págs. 155 y ss.

sea la penitencia. La conducta individual se mide, pues, no por las normas y leyes establecidas, sino por la interiorización, por la conciencia personal y por la valoración de los actos que cada uno hace ante Dios, lo cual es ver muy de cerca la dignidad humana, es una dimensión que siglos después florecerá para pedir libertad. ¿Qué es la subjetividad sino una suerte de libertad y una reivindicación del Yo?

Pero para entender el significado de la dignidad en el Renacimiento hay que pasar por el pensamiento del dominico Tomás de Aquino, quién supo integrar tras un riguroso proceso de elaboración, los elementos procedentes de las distintas fuentes que nutrían el pensamiento del siglo XIII en una síntesis cuya unidad y simplicidad parecen perfectas por el sentido y coherencia que presentan¹⁸⁴. El profundo conocimiento que adquirió de las obras de Aristóteles¹⁸⁵, unido a la visión que el cristianismo le proporcionaba del mundo, explican su afinidad con el filósofo griego y su nueva comprensión del universo. Continuó con la tarea emprendida por su maestro Alberto Magno (1206-1280) de recuperar la filosofía aristotélica liberada de las connotaciones neoplatónicas, con las que se presentaba en algunos comentarios. Aristóteles había sido proscrito, entre otros motivos, porque jamás dijo en sus textos que el ser humano estuviera relacionado íntimamente con Dios, si bien para el Estagirita, como es sabido, Dios era una suerte de origen o primer motor. Sin embargo, la lectura e interpretación de otros lugares del corpus aristotélico por parte de Tomás de Aquino, coloca al ser humano como centro del universo y como lugar de los valores éticos y morales. De esta forma, Tomás afirma que Dios ha dado a los hombres la razón, el amor, que son los supremos instrumentos que les permiten diferenciar entre las leyes universales, y que es lo que les confiere un estatuto particular en el conjunto de las criaturas y así una situación superior entre éstas. Esta tradición cristiana del amor de Dios, se extiende a todos los seres humanos de una manera individual. Sin temor a equivocarnos, el pensamiento de Tomás de Aquino fue algo así como una bomba que explotó en la misma línea de flotación del cristianismo y de la cultura medievales, cuyo efecto supondría las ideas del Renacimiento y la Modernidad.

Lo más importante para el estudio y evolución del concepto de dignidad humana, es la capacidad del ser humano para ser libre en un dialogo entre la fe y la razón. Tomás de Aquino introduce la concepción de la persona como lo más perfecto que subsiste a la creación y esta afirmación no es una tesis sustentada desde la fe, sino que se sustenta en un

¹⁸⁴ FREDERICK COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, v. 2, Ariel, Barcelona, 1994. págs. 365 y ss.

¹⁸⁵ Valga decir que la orden de monjes fundada por Domingo de Guzmán a la que pertenecía Tomás de Aquino, tuvo como objetivo principal el apostolado y evangelización de la sociedad. De esta forma, la orden de los dominicos obligaba a sus integrantes a una gran formación intelectual con el objetivo de que tuvieran herramientas suficientes para rebatir la herejía y adoctrinar en los Evangelios.

conjunto de razones fundadas en el conocimiento de la naturaleza humana. Añade, la consabida identidad de Dios con el ser humano que figura en el *Génesis*, y que por tanto ocupa un lugar privilegiado en la creación desde el punto de vista ontológico y axiológico; y lo más importante: junto con el intelecto va unida la voluntad. La función esencial del ser humano es la libertad, entendida como la intrínseca indeterminación de la voluntad en sí misma en cuando que ésta domina su propia actividad. La libertad de obrar que tiene el ser humano constituye el fundamento de su responsabilidad moral. La moralidad consiste en querer racionalmente, con lo que queda sometida al intelecto y afirmada la primacía del intelecto sobre la voluntad. La actividad humana, por la intervención de la razón, se convierte de natural en moral, puesto que sólo en aquellos actos humanos determinados por la razón se da el bien y el mal. El bien consiste en obrar conforme a la razón y el mal en desacuerdo con ella. Pero para obrar conforme a la razón, el ser humano necesita de una disposición natural, la *sindéresis*, por la que puede entender los primeros principios de la recta conducta práctica, deducibles de una norma universal. Por eso, que el fundamento último de la norma a la que también se somete la razón sea la ley natural, que no es sino la presencia en nosotros de la ley eterna —pues la ley no es sino un cierto dictamen de la razón práctica en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta— es el principio último del orden moral, el fundamento trascendente de la moralidad y remunerador supremo del bien y del mal. A partir del hábito natural, como disposición estable para obrar, se desarrollan en el hombre las virtudes, que son aquellas disposiciones que inclinan al hombre a obrar bien. Siguiendo a Aristóteles, Tomás distinguió las virtudes intelectuales y las virtudes morales, que son los buenos hábitos de la voluntad.

1.3 El Renacimiento y el *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*

El Renacimiento no es una ruptura con la Edad Media, sino la continuación del proceso iniciado en ésta. Hay que señalar que algo de vital importancia para el desarrollo de la idea de dignidad ocurre en este momento: la aparición de los estados nacionales y el crecimiento de la burguesía, dos lugares donde se presta especial atención a la individualidad y capacidad de los seres humanos por ser libres. Al fin, la expresión *dignidad humana* o *dignidad del hombre*, puede encontrarse en obras como la de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1496) publicada en 1486¹⁸⁶. Según este autor, somos una clase de ser único y admirable, por esa característica que destaca sobre las demás criaturas: la libertad. La dignidad del ser

¹⁸⁶ En realidad, el *Discurso sobre la dignidad del hombre* está incluido en su obra *Oratio*, y no era más que la introducción de ésta. La *Oratio* es un texto corto y redactado con intención retórica como es gusto de la época.

humano no puede entenderse ya desde la perspectiva ontológica, defendida por Tomás de Aquino y otros autores del cristianismo, sino desde el sentido dinámico y existencial, para la cual la dignidad, de alguna forma, descansa en el sentido de libertad. «¡Oh! Suprema libertad de Dios Padre, oh suprema y admirable felicidad del hombre. A él se le ha concedido tener lo que desee y ser lo que quiera. Los animales irracionales al nacer sacan consigo (como dice Lucilio) “del vientre de la Madre” todo lo que van a poseer¹⁸⁷».

El ser humano es la criatura más digna sencillamente porque es libre¹⁸⁸. De igual forma, es el único ser que tiene que realizarse y por tanto es indefinido, incompleto, informe, desnudo y abierto a múltiples posibilidades: en definitiva, nuestra especie es la única que no está predeterminada, y de esta forma puede ser cualquier cosa: esta es su libertad. Pico introduce una interpretación de la humanidad consistente en una creación sin una imagen precisa. La imagen de Dios en él es una cuestión de finalidad pero no de origen, por eso la humanidad supera todo lo que hay en el mundo. Las otras criaturas sólo pueden crecer y vivir conforme a ciertos patrones preescritos en su especie, mientras que el ser humano, como decimos, es capaz de transgredir los límites fijados a la suya, es el escultor de sí mismo y a la vez del mundo, y así interpreta Pico las palabras de Dios: «Así pues, tomó al hombre, obra de aspecto indefinido y, colocándolo en la zona intermedia del mundo le habló de esta forma: “No te hemos dado una ubicación fija ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado¹⁸⁹». No es la dignidad entonces para Pico Della Mirandola lo esencial, sino que es la capacidad de libertad en un acto de liberación del propio Creador, como se ve en pasaje anterior. Es un paso más en la liberación de la maraña divina y natural en la que nos encontrábamos poco tiempo atrás, y que marca el inicio de la Modernidad¹⁹⁰. Efectivamente, sus ideas sobre la libertad puede que no estuvieran demasiado lejos de una ruptura con la tradición cristiana reinante en su momento. Como ya hemos visto, ésta tenía por dogma que el ser humano había sido creado libre por Dios, pero que había perdido esa libertad debido al primer pecado. Sin

¹⁸⁷ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Traducción, Introducción, Edición y notas de PEDRO J. QUETGLAS, PPU, Barcelona, 1988, pág. 51.

¹⁸⁸ La referida idea de IGNACIO CAMPOY CERVERA.

¹⁸⁹ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, Op. Cit., pág. 50.

¹⁹⁰ JAIME ARIAS, «PICO DELLA MIRANDOLA: una visión para la Filosofía del Derecho», en *A Parte Rei*, n. 59, septiembre 2008.

embargo, parece que Pico quiere decirnos lo contrario: que una vez fuera del paraíso el ser humano encontró la libertad para poder convertirse en lo que él quisiera. Con todo, en la obra de Pico nunca se niega la autoridad de la Revelación ni se niega la importancia a la moral cristiana que conceptúa y condiciona nuestras vidas, estableciendo no sólo un origen sino también una meta.

2. Persona: el final de la *prehistoria*

¿Qué significa ser persona? Etimológicamente, persona y personaje son una misma cosa, algo creado a partir de un yo. En la tragedia griega se acuña *prósopon* como lo que interpreta un actor; de forma que la persona es algo «que no es» pero que no deja de ser desde uno mismo, desde el yo o desde algo que perdura y que está debajo de la máscara.

Una de las mejores puestas en escena de este concepto se puede encontrar en el cuento de Borges, *Borges y yo*, donde se describen dos personas distintas que habitan el mismo cuerpo. «Me gustan los relojes de arena, los mapas, la tipografía del siglo XVIII, las etimologías, el sabor del café y la prosa de Stevenson; el otro comparte esas preferencias, pero de un modo vanidoso que las convierte en atributos de un actor. Sería exagerado afirmar que nuestra relación es hostil; yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura y esa literatura me justifica¹⁹¹». Para Borges, implica un crecimiento real: «yo vivo, me dejo vivir»; hacerse persona tiene lugar gracias a una constante autosuperación, a la «autotranscendencia» que supone un aumento de uno mismo. Lo dice genialmente en otro lugar del mismo texto: «Hace años yo traté de librarme de él y pasé de las mitologías del arrabal a los juegos con el tiempo y con el infinito, pero esos juegos son de Borges ahora y tendré que idear otras cosas. Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro».

Desde la antigüedad, Aristóteles o Boecio entre otros, consideraron al ser humano una naturaleza individual y racional. La racionalidad marcaba la diferencia entonces con otros seres y animales, pero esa declaración de diferencia específica, la razón, deja de lado notas también exclusivamente humanas como la risa o la comunicación simbólica. ¿Qué es entonces lo que define el concepto de persona? Ferrater Mora dice al respecto que esta idea ha experimentado un cambio fundamental en dos aspectos: «En primer lugar, en lo que toca a su estructura. En segundo término, en lo que se refiere al carácter de sus actividades. Con respecto a la estructura, se tiende a abandonar la concepción sustancialista de la persona, para hacer de ella un centro dinámico de actos. En cuanto a sus actividades, se

¹⁹¹ BORGES, J. L., *El hacedor*, Alianza, Madrid 1998.

tiende a contar entre ellas las volitivas y las emocionales tanto a más que las racionales. Solamente así, piensan muchos autores, sería posible evitar realmente los peligros del impersonalismo, el cual surge tan pronto como se identifica demasiado la persona con la sustancia, y ésta con la cosa, o la persona con la razón, y ésta con su universalidad¹⁹²». La persona será, por lo tanto, algo materialmente diferente a todos sus semejantes, pero formalmente igual a ellos. A nuestros efectos, lo primero a tener en cuenta es que la persona se aproxima al concepto de ser humano pero no se superpone a él, o lo que es lo mismo: una persona no tiene por qué ser un ser humano. Existen entre las creencias de nuestra cultura personas no humanas como las personas angélicas o divinas. Los juristas romanos que usaban el concepto de ser humano lo disociaban del de persona para introducir, entre otros, el sentido de la esclavitud¹⁹³. Según esto cabría decir que persona apareció también como resultado de un proceso vinculado a la liberación de los esclavos y a la incorporación de la responsabilidad. Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lo describe así: «Para hallar en qué consiste la identidad personal debemos considerar lo que representa la palabra persona; a mi entender, es un ser pensante que puede razonar y reflexionar y considerarse como el mismo, como una misma cosa que piensa en diferentes lugares y tiempos; y esto ocurre únicamente por el sentimiento que tiene de sus propias acciones, el cual es inseparable del pensar, y me parece que le es esencial¹⁹⁴». Y más adelante, se refiere a esa diferencia entre persona e individuo: «Las razones de esta distinción son varias. El término individuo se aplica a una entidad cuya unidad, aunque compleja, es definible negativamente: algo, o alguien, es un individuo en cuanto no es otro individuo. El término persona se aplica a una entidad cuya unidad es definible positivamente y además con elementos procedentes de sí misma. El individuo (si se trata del ser humano) es una entidad psicofísica; la persona es una entidad fundada, desde luego, en una realidad psicofísica, pero no reductible, o no reductible enteramente a ella. El individuo está determinado en su ser; la persona es libre, y aun consiste en ser tal¹⁹⁵».

La discusión en torno al estatus jurídico del embrión humano resulta un excelente ejemplo. En algunos planteamientos se le suele definir como persona y por tanto portadora ya de ciertos derechos incluso cuando se trata de algo parecido a un conjunto de células, mientras que en otros se le trata simplemente como persona en potencia ya con casi todos los derechos que se tienen a ser «desprendido» del seno materno y haber sobrevivido las

¹⁹² FERRATER MORA, Op. Cit., vol. III, pág. 2762.

¹⁹³ ARMANDO TORRENT, *Manual de derecho privado romano*, Lib. General, Zaragoza, 1987, págs. 71 y ss.

¹⁹⁴ JONH LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de LUIS RODRÍGUEZ ARANDA, Sarpe, Madrid, 1984, cap. XIX (XXVII), 5 (9), pág. 127

¹⁹⁵ *Ibidem*.

veinticuatro horas de rigor. Sin embargo, la cuestión de la dignidad es clave, no sólo para la comprensión del concepto de dignidad humana, sino para entender cualquier sistema jurídico. No forma parte de nuestro objetivo elaborar el devenir histórico del concepto¹⁹⁶, sino únicamente referirnos a él en lo tocante a la dignidad, esto es: en el sentido de individualidad o diferencia que proyectada en el tiempo nos define como seres humanos. Expresado en otros términos, mostrar cómo la idea de persona es un ingrediente imprescindible de la dignidad. Pero no cualquier sentido de «persona», no, tiene que ser esa que a su vez incorpore también la noción de tiempo, de proyecto. Con todo, parece que los juristas —como hemos visto en las palabras de Locke más arriba— han concebido el concepto de persona únicamente como una herramienta, algo así como una idea técnica y por lo tanto una creación que el derecho subjetivo necesita como destinatario, como titular. Tal vez se trate de una necesidad de occidente basada en la propiedad, como indica Javier Hervada¹⁹⁷. La propiedad, o sea el patrimonio privado, necesita de un sujeto delimitado y diferente de los demás donde recaiga la propiedad. Esta noción «técnica» de persona alcanzó su máxima expresión con Hans Kelsen, al afirmar que una persona es «una expresión unitaria personificadora para un haz de deberes y facultades jurídicas, es decir, para un complejo de normas¹⁹⁸». Así, el concepto de persona jurídica surge del ordenamiento jurídico positivo. De modo que si no hay persona tampoco hay derecho, ya que la Justicia es un equilibrio que se reparte en posiciones diferentes: o sea, entre personas.

En definitiva, para el Derecho, una persona es el ser a quien podemos pedir cuentas, o sea algo con voluntad. Tal vez por eso también son denominadas «personas» ciertas entidades divinas del cristianismo, como decíamos unas líneas más arriba. Dios se define como una naturaleza de tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; pero a mi entender serían un tipo *sui generis* de persona, acaso dotadas de cierta voluntad y entendimiento para hacerlas menos lejanas a nuestro conocimiento. No serían personas (al menos en el sentido que aquí nos referimos) porque nada tienen que ver con «ser atributos de un actor» como dice Borges. Incluso podría ser contradictorio denominar persona algo que ni se proyecta ni se construye, a algo divino que por pura definición es estático y eterno. Para Unamuno, ser persona es precisamente todo lo contrario a lo que podría ser un ente de razón. De esta forma, no podemos hablar de hombre en sentido abstracto, en sentido prehistórico, añadiría yo; sino hablar del hombre personal, *de carne y hueso, que es el*

¹⁹⁶ La bibliografía en este sentido es amplísima.

¹⁹⁷ JAVIER HERVADA, *Introducción crítica al Derecho natural*, Eunsá, Pamplona, 2001.

¹⁹⁸ HANS KELSEN, *Teoría pura del derecho*, Losada, Buenos Aires, 1946, pág. 83.

que realmente sufre y muere como ya hemos apuntado. «Y cuenta que al hablar del yo, hablo del yo concreto y personal; no del yo de Fichte, sino de Fichte mismo, del hombre Fichte¹⁹⁹».

Con todo, nosotros tomamos aquí como sinónimos persona e individuo, aunque efectivamente existan diferencias ontológicas que articulan en un sentido u otro ambos conceptos. En principio, un individuo puede ser muchas personas, tantas como interpretaciones hagamos de nosotros mismos, de esa realidad «psicofísica». Pero para lo que queremos mostrar aquí nos sirven ambos conceptos, pues refieren de igual forma al sentido de irrepetible y único que somos cada uno de nosotros y al que queremos llegar. También es cierto que solemos usar «persona» en el lenguaje como lo opuesto a «cosa» o a «animal». Las personas y las cosas son tipos de seres completamente distintos, aunque la distinción entre las personas y los animales se ha asimilado en nuestra cultura a la distinción entre las personas y las cosas, virtualmente creo yo, a consecuencia de esa denominación de persona a entidades divinas. Por otro lado, ciertos pensadores como Descartes, estaban muy lejos de considerar personas a los animales, que eran para éste una suerte de relojes o máquinas. Sin embargo, en los países de influencia protestante los animales han sido tratados de otro modo, a veces casi como personas. Siempre nos ha llamado la atención que en telefilmes producidos en estos países los animales domésticos fueran tratados como «señor» o «señorita», o al menos que interpusieran esas etiquetas a sus nombres. Puede parecer gracioso y, sin embargo, otorga una entidad distinta al animal. Seguro que nadie llevaría amarrado a su carreta algo a lo que llama «señor Canelo». En nuestros días, el tema de los derechos de los animales ha tomado mucha importancia y existen excelentes trabajos al respecto, por ejemplo el del antropólogo Peter Singer²⁰⁰ quién ha profundizado en este particular.

Pero la concluyente entrada del concepto de individuo, de individuo proyectado en el tiempo se hace de la mano del, posiblemente, texto más revolucionario de cuantos se hayan dado en occidente: la Teoría de evolución de las especies de Darwin convertida en regla por la genética moderna. Publicada en 1859, introduce como elemento clave un concepto sin el cual aquella hipótesis no podría entenderse: la diferencia biológica de cada uno de nosotros, de cada criatura orgánica que sobre la tierra existe. Sin esta idea de diferencia, sin este postulado que proclama que todos y cada uno somos biológicamente distintos, no tendría lugar el cambio en las especies que supone la evolución, recordemos

¹⁹⁹ MIGUEL DE UNAMUNO, Op. Cit., pág. 105.

²⁰⁰ En su obra *Liberación animal*, de 1975, que es un texto clásico en esta materia.

que la selección natural es un proceso individual: sobreviven los individuos aptos²⁰¹. Tuvo que ser a través de la puerta de la biología para luego moverse por otras estancias pero al fin esta idea entró en las ciencias humanas. Como se entiende a efectos de la *humanitas*, de lo humano, no importa que seamos iguales o diferentes biológicamente. Hitler, por usar el ejemplo más manido, no sería evidentemente la misma persona si pudiéramos clonarlo. Posteriores pensadores, como Heidegger, Unamuno, Ortega o Sartre desarrollaron sus teorías en base a este individuo, a esta disconformidad, a esta diferencia marcada por la oposición. Reconocer su importancia es empezar a minar los pilares del pensamiento griego y del cristianismo que han considerado al ser humano inserto en una naturaleza y, por lo tanto, determinado en sus acciones, formas, necesidades, etcétera. Es tan significativo este hecho que, a mi juicio, viene a establecer un antes y un después en el devenir de la historia de la noción de dignidad humana. Podríamos así habar de una *prehistoria* de la dignidad, regida por una concepción referida al género humano como especie; y una *historia*, cuando en el Renacimiento concluye el concepto de individuo iniciado en la Edad Media y éste empieza a invadir en ámbito de lo humano²⁰². Los griegos no podían entender que un ser humano fuera distinto a otro, puesto que todos pertenecían a un cosmos includible regulado por dioses y naturalezas. Las narraciones de Tucídides en *Las guerras del Peloponeso* hablan de como los soldados espartanos levantaban sus espadas contra los atenienses asistidos, guiados, por los dioses que en definitiva los usaban a su determinación. No eran personas en el sentido que nosotros perseguimos.

Por lo tanto, el concepto de persona es un ingrediente imprescindible en el estudio y la comprensión de la dignidad y su reconocimiento imprescindible para saber qué es el ser humano. Ser persona es ser merecedor de atributos, derechos y deberes que hay que integrar en cada uno de aquellos seres que llamemos humanos. Sin embargo, falta un matiz en todo esto. Hemos dicho varias veces que la persona es una particularidad, una diferencia que se realiza como proyecto, pues bien, para que el puzzle esté completo y podamos entender las relaciones entre persona y dignidad debemos introducir un elemento más: el tiempo. La negación de lo temporal y la conversión de la historia en ciclo es un tema tratado por muchos filósofos de todos los tiempos, desde los estoicos hasta Nietzsche. «El modelo temporal mítico puede adoptar diferentes modalidades en su forma: la vuelta

²⁰¹ La importancia del individuo en la selección natural pueden encontrarse en multitud de lugares. Citemos a CARLOS CASTRODEZA, *La darwinización del mundo*, Herder, Madrid, 2009, «Los milagros de la selección natural», págs. 58 y ss.

²⁰² Como ya se anotó, la idea está tomada, aunque con otro sentido, del artículo de GRACIANO GONZÁLEZ ARNÁIZ «Dignidad del ser humano: entre la perfección prefilosófica y su consideración moral» en: *Dignidad humana y bioética*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2008.

circular al origen o al *in illo tempore*, el dualismo temporal entre un arriba y un abajo y el presente eterno o *nunc aeternum*, [...]. Pero todas estas variantes vienen a coincidir de hecho en lo mismo: la negación del cambio, del tiempo real, de la historia como *res gerendae*. En otros términos: el modelo temporal mítico suprime la diacronía e instaura, por así decirlo, la ucronía, es decir, la utopía temporal o carencia de tiempo. Por tanto, desmitologizar significa aquí retirar el logos del mito o, lo que viene a ser igual, liberar a los conceptos metodológicos del mito temporal²⁰³. Sólo existe, según este autor, en la antigüedad un lugar en el que el tiempo parece tener importancia, un momento olvidado y de poca repercusión. Estamos hablando de Heráclito y de su teoría del devenir ilustrada con la conocida sentencia de que nadie puede bañarse dos veces en el mismo río porque éste siempre será otro²⁰⁴. Por supuesto, Heráclito pertenece a otro mundo y lo que él persigue está muy lejos de lo que nosotros tratamos aquí.

Pero de la misma forma que saber *en qué consiste* una persona, nos importa saber *cómo se presenta* cuando ante los otros se aparece. Si la dignidad humana es un valor que los derechos fundamentales deben proteger, siempre han de hacerlo como una presentación *del otro*, en definitiva, lo que esos derechos protegen. Laín Entralgo lo ha denominado «las notas descriptivas del otro-persona²⁰⁵».

1. *Inabarcabilidad*. Una marca que señala la reducción a objeto de la persona, es la intención de hacerlo abarcable. La persona, en cuanto tal, desborda la capacidad de objetivación. «Pretender describir la realidad personal de un hombre como se describe un paisaje o un insecto es una empresa quimérica²⁰⁶».
2. *Inacabado*. El concepto de persona es en sí mismo algo inacabado, proyectado hacia el futuro. La persona es una *creación de posibilidades*.
3. *Inaccesibilidad*. Esta nota es consecuencia de las dos anteriores. Siendo unabarcable, inacabado y capaz de originalidad, la persona se convierte en algo que no podemos tomar de una sola vez.
4. *Innumerabilidad*. La persona es algo único, diferente a los otros. El nombre propio es el símbolo de una realidad libre, única, diferente. El Derecho lo recoge en términos de responsabilidad o capacidad por ejemplo.

²⁰³ JESÚS MUGA, «La formalización de los conceptos en el método antropológico» en: *Antropología filosófica: planteamientos*, Luna, Madrid, 1984, pág. 178.

²⁰⁴ JESÚS MUGA, *El tiempo hebreo: referentes antropológicos*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2002; especialmente significativo el capítulo 2 «El ocultamiento del futuro en occidente», págs. 67 y ss.

²⁰⁵ PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, vol. II «Otrera y proximidad», pág. 231.

²⁰⁶ *Ibidem*.

5. *No susceptibilidad de cuantificación.* Es el principio de igualdad. Ningún ser humano es más o menos que otro; será a lo sumo mejor o peor dependiendo del uso que haya hecho de su libertad, y esto le reportará honor superior, pero no dignidad.
6. *No exterioridad.* La persona no puede ser ajena, no puede ser exterior si quién la piensa es otra persona. «Un objeto tiene que se algo exterior a mí, “distante”, y el otro-objeto no es una excepción a esta regla. El otro como persona, en cambio, se me revela en mi interior. Aunque se trate de “objetos” de mi propia vida psíquica, a los objetos los conozco “fuera” de mí y por eso puedo observarlos; al paso que a una persona debo tratarla y conocerla —en la medida en que el ser personal sea cognoscible— acercándome a ella y coejecutando en mí sus propios actos²⁰⁷».
7. *No probabilidad.* La existencia de un objeto cualquiera es posible o no. Sin embargo, no ocurre esto con la persona. La vivencia de que existen *otros yo*, es tan inmediata y firme como mi propia existencia.
8. *No indiferencia.* Una persona no me es indiferente. «Tan pronto como me abro a ella, su existencia me llega al corazón; tan pronto como la he tratado como a tal persona, su pérdida —tenga en la ruptura o en la muerte su causa— es para mí literalmente irreparable. El encuentro con una persona, por lo tanto, no puede ser aféctante²⁰⁸».

Podemos afirmar de este modo que persona es aquello de lo que podemos hablar en sentido temporal, dialéctico, biográfico, y no como biológico y estático. Esto es consecuencia de nuestra subjetividad y necesidad de ser inventados a cada instante. La falta de naturaleza o arquetipos preconcebidos, nos aboca a ello. «El existencialismo tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado, en la tierra, que lo orientará, porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre²⁰⁹». De esta forma la persona se constituye como el rumbo de la Modernidad. Ahora bien, la *prehistoria* de este pensamiento finaliza con la construcción del sujeto que desemboca, como ha señalado el profesor Juan José Tamayo²¹⁰, en tres direcciones: el individuo, la comunidad y la utopía. Al margen de lo ya anunciado sobre el concepto de individuo como necesario para el giro antropológico y la Modernidad, el concepto también se ha reconstruido y transformándose en otra cosa muy distinta;

²⁰⁷ *Ibidem*, pág. 232.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ JEAN-PAUL SARTE, *Op. Cit.*, pág. 43.

²¹⁰ «Sujeto, comunidad y utopía», en: *Isegoría*, n. 26, 2002, págs. 107-130.

individualismo; y así en una disolución del sujeto. El utilitarismo, la postmodernidad o el liberalismo en todas sus formas son signos de esta deconstrucción que en aras del interés desanda el camino antes realizado. El ser humano contemplado únicamente desde esta perspectiva individual se transforma en el lobo de Plauto. El interés por mí mismo, por satisfacer sólo sus propios deseos y necesidades en una libertad mal entendida —porque no tiene en cuenta a los otros—, termina por corromper la comunidad y el mundo en que vivimos, lo que nos hace entrar en la segunda de las direcciones antes expuestas: la comunidad. Si pienso que, por ejemplo, puedo ensuciar una parte del agua del planeta en aras de mi interés —muchas multinacionales químicas o petroleras hacen esto y los noticieros dan cuenta de ello—, de modo que terminaremos por no tener agua limpia para nuestras necesidades más básicas y la vida no será posible. El individualismo siempre lleva a la destrucción. «El individualismo liberal ha eliminado la comunidad tradicional, al romper los lazos que le servían de cohesión. Pero no ha dejado expedito el camino para la construcción de la comunidad de iguales que propiciaron algunas corrientes utópicas de la modernidad. La burocracia del Estado moderno y el formalismo sistémico han convertido casi en “misión imposible” dicha tarea²¹¹». Con sus modificaciones, tal vez los ideales del marxismo y el cristianismo, tantas veces comparadas, serían tradiciones comunitarias a recuperar, al menos como horizonte. La primera de ellas haría frente al individualismo liberal con una comunidad racional de bienes, basada en el interés público y personal a partes iguales. El cristianismo, por su parte y como hemos visto, es un movimiento de amor hacia los otros, así como de igualdad entre hombres y mujeres de cualquier etnia o condición. «El cristianismo se inicia con el movimiento igualitario de seguidores y seguidoras de Jesús, se desarrolla a través de una amplia red de pequeñas comunidades y se propone como alternativa comunitaria de vida frente a las estructuras legalistas de judaísmo²¹²».

Por último, el sentido de la utopía, que veremos más adelante y que anunciaremos aquí. Utopía es la subjetividad abierta al futuro, a la realización de lo humano en el tiempo. No debe pensarse que utópico significa imposible, como veremos; hay entender este concepto con el sentido de crítica y realización posible, de cambio, de futuro. Por eso las utopías son realidades no actualizadas que residen en el interior del sujeto, en la esperanza. Recoge el refranero español que la esperanza es lo último que se pierde, en referencia a que es el futuro lo más íntimo del ser humano. Sin futuro, esto es, sin utopía, estamos abocados a la desesperanza.

²¹¹ *Ibíd.*, pág. 127.

²¹² *Ibíd.*

3. Desnudez e indignancia: la necesidad del otro

Hagamos una breve recopilación de ideas antes de adentrarnos en una visión más puramente antropológica. Habíamos llegado a la conclusión de que la dignidad como valor moral que es, se torna determinante y esencial al ser humano. Recordemos que, según el estudio ontológico de los valores, éstos eran cualidades de las cosas que no modificaban en nada al objeto sobre el que recae el valor, a excepción hecha del ser humano, que sin el valor de la dignidad se convierte en el kafkiano monstruo de la *Metamorfosis*. La pregunta inmediata es ¿por qué esto ocurre en los seres humanos y no en cualquier otra entidad, sea cosa o animal?

Para dar respuesta a esta pregunta hemos de tener en cuenta dos esenciales aspectos de lo humano, que son lo biológico y lo cultural; ya hemos hecho referencia a esto a través de Rof Carvallo. Probablemente la antropología cultural no haya tenido otra tarea que la aclaración racional de este hecho, solventando así dos viejas y siempre graves dificultades: por un lado la delimitación precisa de su objeto —que siempre fue un problema— y por otro, la fijación de unos parámetros conceptuales y metodológicos adecuados para aprehender y dar razón del mismo, evitando con ello mistificadas proyecciones o injustificadas reducciones que en numerosas ocasiones escamotean o metamorfosean la verdadera realidad. A tal efecto, aparece como exigencia primera y fundamental la atención a lo dado, a lo que tenemos delante, a los hechos. Nuestra especie se caracteriza por la cultura (algo que se *cultiva*), un ser que no tiene naturaleza, lo cual no significa que no tenga una base biológica que le permita relacionarse con el medio como cualquier otra criatura. Necesitamos respirar y hacer la digestión, efectivamente, pero eso poco o nada tiene que ver con lo propiamente humano. También es verdad que nuestra construcción biológica nos determina para aquello de que lo antes decíamos: los hechos. No podemos hacer otra cosa que lo que nuestro cuerpo nos permite, de ahí la relevancia y significación que puede adquirir el olvido de tales márgenes, tanto para no devaluar nuestra morfología natural en aras de mistificaciones que sólo nos llevan a negaciones de la auténtica realidad del ser que somos, cuanto tampoco para reducirnos a una mecanización de procesos físico-químicos, sujetos a esa elemental y tosca demostración del estímulo-respuesta, que acaba convirtiendonos precisamente en lo que no somos, en máquinas o en meros animales²¹³. Somos animales, somos el animal cultural. El profesor Jesús Muga lo expresa así: «la acción

²¹³ Es una de las reflexiones primeras en todos los manuales de antropología cultural, reivindicar un espacio propio para esta ciencia. Véase ARNOL GEHLEN, *Antropología filosófica*, Paidós, Barcelona, 1993, «La antropología como ciencia especializada», págs. 25. Y también el ya citado texto de JESÚS MUGA, «La formalización de los conceptos en el método antropológico».

humana es un punto de partida real, concreto y universalmente observable para una antropología que pretenda atenerse a los datos de experiencia y no rebasarlos especulativamente»²¹⁴. Pero a lo que me estoy refiriendo con el proyecto no es una ideación, un querer ser tal ser determinado. No me refiero a si yo quiero ser médico o quiero perder peso o aprender alemán. Proyecto es también la apertura a la posibilidad histórica general, lo que al concepto de persona le falta en la Antigüedad y la Edad Media. Por eso, la diferencia entre esta clase de proyecto y esos otros proyectos concretos — convertirse en médico, etcétera— estriba en que el primero parte del dentro al fuera: seré lo que me es posible ser. En los segundos, en cambio, ocurre justamente al revés, se va del fuera al dentro, ya que es nuestra conciencia quien señala la dirección que hemos de recorrer, si es que queremos realizarnos, lo que, en definitiva, equivale a reducir el ser humano a un *yo* o *conciencia*, que en definitiva están incluidos y es parte fundamental de la dignidad de las personas.

Hemos visto que el valor de la dignidad tiene un momento *prehistórico* y otro momento *histórico* determinados por el concepto de persona e individuo. Resta ahora entender la especial menesterosidad del ser humano, de un embrión que nace desnudo y antes de su completa ontogénesis, y de cómo este se proyecta en el tiempo para dar lugar al hombre. La pregunta por el hombre, efectivamente, comienza por el sentido más originario de nuestro ser: su gestación y nacimiento. En este sentido Norberto Bobbio sostiene que «el fundamento de los valores debe buscarse en las necesidades del hombre»²¹⁵; y ya que toda necesidad supone una carencia, el ser humano tiene necesidad en cuanto carece de determinados bienes y siente la exigencia de satisfacer esas carencias. Decíamos antes que los valores son cosas que preferimos, y las preferimos precisamente porque vienen a cubrir ese vacío de necesidad. En verano le daríamos menos valor al hecho de no tener ropas de abrigo que en invierno. Por eso, lo que satisface una necesidad humana tiene valor y lo que la contradice desvalor y, por eso, la búsqueda de la dignidad pasa por el reconocimiento de vernos como seres menesterosos, necesitados e itinerantes.

Efectivamente, es la subjetividad humana sin instintos y sin un mundo propio la que nos hace ser diferentes. Nuestra primera característica es el desamparo, la desnudez con la que venimos al mundo por no «estar terminados». Fue el antropólogo Arnold Gehlen uno de los primeros que pusieron en circulación el sentido del ser humano como «ser de carencias»²¹⁶. Para este autor, somos animales no especializados, carentes de una

²¹⁴ JESÚS MUGA, Op. Cit., pág. 162.

²¹⁵ NORBERTO BOBBIO, *El positivismo jurídico: lecciones de filosofía del derecho*. Debate, Madrid, 1993. págs. 35 y 36.

²¹⁶ ARNOLD GEHLEN, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme, Salamanca 1980.

naturaleza y unos instintos que nos guíen para afirmarnos, defendernos y protegernos frente al medio; un ser esencialmente abocado al encuentro personal con el otro, con los demás, con lo que le rodea. «El hombre es el ser práctico que comercia, que trata-con (*agens*) [...] el hombre no está «terminado»: es decir, sigue siendo tarea para sí mismo y de sí mismo. Es, podríamos decirlo así, el ser que toma posiciones, que se forma una opinión, que da su dictamen, que toma partido, que interviene en las cosas²¹⁷». Es lo que Aristóteles llamo *ζῷον πολιτικόν* y también es la misma idea que podemos encontrar en la definición de Carlos París, que habla de lo humano como «sustancia potencial²¹⁸», como un ser cuya grandeza o riqueza estriba en su esencial pobreza, dado que es ésta, precisamente, la que lo coloca en el trance de poder constituirse en relación receptiva con la plenitud y riqueza de toda la realidad. Y es que, esta especial menesterosidad e indigencia del vástago humano determina que sólo sea capaz de sobrevivir bajo la tutela y protección de los otros, una protección amorosa de quienes le engendran o cuidan, al abrigo de una dignidad —o llámese de cualquier otra forma— que le es propia²¹⁹. Sin esto, sin que otros nos ayuden a nacer y estar en el mundo la humanidad se hubiera extinguido hace miles de años. El caso es que el ser humano va a surgir de una extraña convergencia de pobreza propia y suprema generosidad y benevolencia que se va a derramar con abundancia sobre la necesidad de un ser, que quiere llegar a ser, sin poder serlo desde sí mismo.

Juan Rof Carballo (1904-1996) es un antropólogo español poco conocido o acaso ya olvidado, originalmente médico de formación, que ha expresado de manera dramática y profunda este fundamental y paradójico hecho antropológico, en su dimensión tanto filogenética como ontogenética, a la par que ha postulado una mayor atención por parte del pensamiento a tal hecho clave: «Acurrucada en uno de esos rincones —escribe en *Rebelión y futuro*—, lejos de las tribus de antropoides batalladores, una madre se empeña en hacer prosperar a su vástago, que en lenguaje humano llamaríamos hoy súper-sietemesino. El ser humano nace como ser abortivo, imperfecto, utilizando ese margen de viabilidad que permite, con un poco de suerte y de cuidados, que no perezca lo que ha nacido anormal. La anormalidad de este extraño australopiteco residía en su extrema prematuridad. Millones de ellos fueron, probablemente, exterminados por las circunstancias, el clima hostil o los propios padres, irritados de haber procreado hijos biológicamente indigentes. Pero, ¿por qué razón dentro de lo que se ha denominado —naturalmente, por nosotros mismos—

²¹⁷ Ibídem, pág. 35

²¹⁸ CARLOS PARÍS, *El animal cultural: biología y cultura en la realidad humana*, Crítica, Barcelona, 1994, págs. 289 y ss.

²¹⁹ Es curioso como la Declaración Universal de los Derechos del Niño de 1959 dice taxativamente en el principio 61 que «El niño necesita amor».

“dura ley de la selva” aparece otra ley, no menos importante, conforme a la cual cuanto más inválido e indefenso es un ser vivo, más ternura suscita, más deseo hay de conservar su vida? ¡Arcaico misterio del ser humano, que todavía hoy muestra su vigencia en esas mujeres que sacrifican toda su vida a la tutela de un subnormal que ni siquiera habla y que apenas comprende! Lo más pequeño, lo más inválido, lo más enfermo, encuentra, de manera extraña, un complemento, una correspondencia, algo que le protege y ampara. Es una fuerza que los sabios no se han dignado investigar; que se esconde, furtiva; que se escabulle. Quizás un constituyente último del Ser, un “trascendente”, en el que tampoco los filósofos han parado mientes, ocupados en menesteres más sublimes. Y, sin embargo, ahí, en ese ombligo rocoso del mundo, en los recovecos escondidos de un valle, una hembra, a la vez brava y temerosa, defiende y protege su vástago prematuro, sietemesino. Si la descubriesen, les matarían a los dos. Invalidez extrema y su correspondencia, la ternura, se funden y mezclan. Como en el amor, hombre y mujer también se funden. Un misterio nace de esta fusión. Que no parece llevar hacia adelante, sino hacia atrás; no hacia lo más fuerte, sino hacia lo más débil; no hacia el progreso, sino hacia la regresión. Mas de este retorno a lo que no parece viable, de esa fusión de la ternura y de la fragilidad va a nacer el hombre».²²⁰

Este extraño surgimiento del ser humano en su historia multisecular y, consecuentemente, también de cada persona concreta, actual, presupone —según Rof— tres factores diversos. En primer lugar, las pertinentes mutaciones biológicas evolutivas, determinantes de la prematuridad del nacimiento del ser humano. En segundo lugar, y en relación con tal prematuridad —que por sí misma no conduciría sino al fracaso existencial o a la muerte— el surgimiento «en la hembra del homínido²²¹ de épocas remotísimas de un singular incremento de la *tendencia tutelar*, maternal o *diarrófica*, de soporte o de sostén». Y finalmente, la aparición del cerebro, como órgano transmisor y receptor de la cultura, la cual sólo es transmisible en tales peculiares circunstancias como impregnada de cuidado y de «impulso amoroso²²²».

De este modo, llegamos a algo decisivo para la comprensión de la génesis humana: la realidad e importancia del hecho del segundo nacimiento de los individuos de nuestra especie o de su nacimiento sociológico o cultural, que nada tiene por otra parte de accesorio o secundario para él mismo, sino que va a ser verdaderamente constituyente de su propia mismidad. En este sentido, la fundamental función de la madre en relación con la

²²⁰ JUAN ROF CARBALLO, *Revelión y futuro*, Taurus, Madrid, 1970, págs. 217 y ss.

²²¹ No tengamos en cuenta esta denominación «tan biológica» de la mujer. El texto, aunque vigente, tiene más de cuarenta años.

²²² *Ibidem* pág. 17.

primera y más básica constitución del ser que de ella depende. «La mujer da dos veces vida: una en el momento de dar a luz el cuerpo de su hijo. La segunda, más llena de sino trágico, es en aquel proceso durante el cual la madre *hace nacer* el espíritu de su hijo, involuntariamente, de manera inconsciente, dándole amor y ternura, a la vez que iniciando la separación y el abandono. En este *segundo nacimiento*, la mujer, la madre, es la clave trágica de la existencia, del destino. Si está arrebatada por otras cosas, sumida en la depresión, disociada en su intimidad, si funciona como ausencia o emite "mensajes discordantes", si es vehículo inconsciente de una sociedad disgregada o envenenada por la técnica y por la prisa, en este segundo nacimiento la madre sirve de raíz disgregante, dissociativa, del espíritu humano. En otros términos, destruye una unidad, una interna cohesión, sin la cual la inteligencia no puede ordenar la realidad, hacerse cargo de ella²²³». Rof Carballo, lógicamente, no pretende con ello responsabilizar directamente, y, menos todavía, de manera exclusiva, a la madre de su propia acción nociva, «pues muchas veces proviene de la estructura social, del clima familiar, del padre o de otras personas²²⁴», no hace que disminuya por ello en modo alguno la importancia trascendental de tal relación primordial, sino que se alude con ello simplemente a lo complicado y difícil de la solución de un estado de cosas tal, una vez que este adquiere una determinada con-textura o solidez. En realidad, sin embargo, no se puede pasar por alto que el riesgo fundamental al que se ve sometido todo ser humano, al tener que nacer por segunda vez, es, por otra parte, presupuesto esencial para poder ser lo que se es, un ser pensante y consciente de sí mismo. Como dice también a este respecto Rof en otro lugar: «La primera dramática paradoja del hombre reside en que su inteligencia no es posible sin la menesterosidad primera, la del niño, de lo que se desprende que la mayor grandeza del ser humano está secretamente conectada con su máxima invalidez como ser biológico»²²⁵.

Fue el naturalista alemán Lorenz Oken (1771-1859) quién, a mediados del siglo XIX, usó cierta nomenclatura para referirse a las crías de pájaros. Tal nomenclatura se refiere a la distinción entre «nidícolas» y «nidífugas», que se aplicó inicialmente al caso de las crías de algunos pájaros. Las primeras (pájaros canoros, especialmente) permanecen durante un cierto tiempo en el nido después de la eclosión del huevo; las segundas, en cambio, huyen del nido a poco de su nacimiento. Si comparamos un pajarillo canoro recién salido del cascarón con un polluelo de oca o gallina ya nacido, podemos ver una diferencia bien llamativa. El pajarillo canoro no tiene plumas, está todavía ciego y es totalmente

²²³ Ibídem pág. 335.

²²⁴ Ibídem.

²²⁵ *Violencia y ternura*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997, pág. 87.

incapaz de locomoción o de orientación. Su estado evolutivo parece casi embrionario, parece como si hubiera eclosionado el huevo antes de tiempo. Se queda con sus hermanos en el nido y su existencia está totalmente hecha para que sus padres lo alimenten directamente en el pico. El cuadro es muy diferente con un polluelo de gallina —un *pollito*, como suele conocerse—, después de la eclosión ya tienen su vestidura de plumón casi completa. Sus ojos están abiertos y en perfectas condiciones de funcionamiento. Pueden correr muy bien y al cabo de poco tiempo dejan el nido donde los empollaron. Después no cesan de buscar por sí mismos su alimento, protegidos por la madre y muchas veces dirigidos por ella. A las pocas horas ya la reconocen como individuo. Se hallan éstos por lo tanto, en la fase de la eclosión incomparablemente más adelantados ya que los pajarillos canoros, que sólo llegan a una fase semejante al cabo de varios días y aun semanas de permanecer en el nido. Una vez transferida y aplicada esta distinción a los mamíferos, éstos pueden ser denominados «nidícolas» como muchos insectívoros, roedores (conejos, ratones, etc.), ya que, inmediatamente después de su nacimiento poseen características muy parecidas a las de las aves nidícolas (invalidez casi absoluta, desprotección corporal, no visión, etc.), o bien nidífugas, como el ganado vacuno, los caballos, simios, prosimios, etc., que en su aspecto exterior y en su comportamiento son ya al nacer muy similares a los adultos de su especie.

¿Qué lugar ocupa la especie humana desde el punto de vista zoológico, en este paradigma? Está claro que hay determinadas características de nuestra especie por las que podría ser denominado nidífuga, dado que su menesterosidad o invalidez es más parecida, pese a todo, a la del nidífuga que a la del nidícola. Sin embargo, tampoco llegaría a eso un recién nacido, ya que ni siquiera nos parecemos a nuestros más cercanos parientes filogenéticos. Dicho más concretamente, la cría humana debería tener, para poder asemejarse, inmediatamente después de su nacimiento, en aspecto y comportamiento a los primates a los que nos asemejamos, un embarazo de alrededor de veintiún meses. En este sentido, afirma el paleoantropólogo Juan Luis Arsuaga²²⁶ que este es uno de nuestro éxitos evolutivos, nacemos antes de estar formados del todo y por eso podemos nacer. Somos un «feto que alcanza la madurez sexual» y que, en consecuencia, el ser humano «viene al mundo aproximadamente con un año de anticipación²²⁷». Con lo que se puede hablar, a

²²⁶ En su libro *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*, Temas de Hoy, Madrid 1999.

²²⁷ Esta es la causa según JUAN LUIS ARSUAGA, valga decirlo aquí, de la extinción de la otra especie de humanos: los neandertales. Sostiene este profesor que su robustez por un lado, y su rigidez por otro, no les permitía superar con facilidad el canal del parto. Las mujeres neandertales llegaban a la menarquía a la temprana edad de 8 años, lo que dificultaba el parto mucho más. Sin duda, también fue esta en la antigüedad, una de las causas más numerosas de mortalidad infantil en nuestra especie.

este respecto, de un período postnatal que él denomina «prematuridad extrauterina». Aunque pueda resultar sorprendente, este modo de hablar del profesor Arsuaga sobre el hecho humano no se encuentra en realidad muy alejado de lo que, siete siglos antes, decía ya Tomás de Aquino al constatar también él, textualmente, que el hijo después de salir del útero, y antes de adquirir el uso del libre albedrío, es contenido por el cuidado de los padres, como en un cierto útero espiritual. Pues bien, es justamente en este útero espiritual, social o como se quiera denominar, en donde ocurre el segundo nacimiento del ser humano. La carencia del mismo hace que el alumbramiento estrictamente humano no se realice, produciéndose en consecuencia el fracaso total (físico y psíquico) del proyecto iniciado con el nacimiento fisiológico. Es aquí, por tanto, donde la dignidad (o acaso una especie de ésta) entendida como regazo acogedor, cariño, cercanía, etcétera adquiere su imprescindible relevancia.

Tiene, por lo demás, este año de gestación extrauterina humana una característica: se trata del intenso desarrollo o crecimiento corporal en este primer año en comparación con el más lento y uniforme de sus cercanos parientes, el gorila, el orangután o el chimpancé en ese mismo período. Y no se debe olvidar que es justamente a lo largo de este primer año extrauterino cuando el ser humano accede propiamente a su verdadero nacimiento completo, si se atiende a las características mencionadas de que disponen otros «nidífugas» en el momento de su nacimiento. Este crecimiento se hará, sin embargo, después de este primer año mucho más lento en comparación con los mismos antropoides. Lentitud que se considera también, y con razón, como típica del ser humano. Este fuerte contraste entre el primer crecimiento y la posterior lentitud en el desarrollo corporal humano no se encuentra en ningún nidífuga, sino que es específico en nuestra especie²²⁸.

Se advierte, por otra parte, que no deja de ser extraño que, naciendo como nacemos en una situación de menesterosidad mucho mayor que la de los antropoides, los aventajemos notablemente; sin embargo, inmediatamente después de su nacimiento tanto en el peso corporal total como en el del cerebro (prácticamente el doble, y ello aun tornando en consideración al gorila). Todo parece, en efecto, confluír, menesterosidad funcional y una determinada disposición cerebral específica para que lo que los antropólogos denominan de modo general «cultura» intervenga de manera inmediata y profunda en la constitución de la naciente persona humana.

Rof Carballo ha insistido en que esta «cultura» o «tradición» no viene a llenar simplemente un hueco o un espacio vacío en el ser humano, adjuntándose meramente a

²²⁸ CARLOS BEORLEGUI, Op. Cit., «Los rasgos morfológicos de la hominización», pags. 210 y ss.

algo previamente dado y en sí mismo ya perfecto o acabado. Por el contrario, la inmadurez del recién nacido humano ahonda hasta las mismas estructuras biológicas más profundas y específicas del ser humano. «El hombre no nace tan sólo con estructuras nerviosas (los dispositivos superiores de integración del ser vivo, entre sus diversos órganos y con el mundo exterior circundante) *inmaduras*. En lo que por hoy se nos alcanza presenta en el momento en que nace tres importantes planos de inmadurez: la inmadurez de su sistema nervioso, que solicita la impronta o relación transaccional (“urdimbre”); una inmadurez. De este modo se construye un puente mediador entre lo espiritual (por llamarlo de alguna manera) y la materia, entre la historia o la tradición y la biología, es decir, las estructuras biológicas concretas e individuales de cada nuevo ser que adviene prematuro a este mundo. En el mismo lugar, dice Rof que la madre activa en el hijo los genes de desarrollo y, también, el desarrollo programatorio de los inmaduros o atrasados sistemas cerebrales. Con lo cual ocurre, a su vez, algo esencialmente conformador de la persona concreta: la incorporación por estos mecanismos biológicos al cerebro del niño, a sus niveles superiores de regulación, de algo impalpable, inmaterial, como es la historia y la tradición. Lo que va a confirmarse más adelante con el aprendizaje de un lenguaje determinado, con una cadencia y una musicalidad determinadas, de unas pautas culturales muy precisas y perfiladas.

3. Dignidad como utopía

Lo hemos anunciado ya: el ser humano aparece como un ser en tensión hacia el futuro, como un proyecto. No somos una realidad puntual, dada de una vez por todas, mera vida reducida a un presente o un ahora; el ser humano es una entidad alargada en el tiempo como una historia en devenir: yo soy mi pasado reducido a ahora mismo y vertido a la vez hacia el futuro. Como hemos visto, el concepto de ser humano gestado en Grecia o en el cristianismo no puede admitir este devenir pues es una entidad estática que se debe a un cosmos —con la salvedad hecha de Heráclito—. No obstante, conviene no confundir —insistimos de nuevo— el proyecto que somos como *pulsión* con el que podríamos denominar proyecto personal o proyecto segundo. Este viene después, fundamenta su propia posibilidad en el primero y cabe tenerlo asumido consciente o inconscientemente. Pero sin olvidar que tal cosa se debe a esa necesaria dinámica de nuestra falta de naturaleza, convertida en libertad; y este ingrediente imprescindible de lo humano se transforma en hechos, en acción. El ser humano está vertido al hacer: es lo que hace, y lo que hace tiene que ser siempre dirigido a algo, a un objetivo. «La acción equivale a la respuesta dada por el hombre a sus propias carencias de especialización tanto orgánica como comportamental. A

través de la acción el hombre en cuanto ser de carencias transforma la naturaleza en “segunda naturaleza” en “segunda naturaleza”, el medio en “mundo humano” en “mundo cultural”»²²⁹. Sartre también se refiere a ello al hablar del existencialismo: «La doctrina que yo les presento es justamente la opuesta al quietismo, porque declara: sólo hay realidad en la acción [...], el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, nada más que su vida»²³⁰.

De modo que bien puede decirse que nos hacemos en nuestra historia al hilo de esa realización como proyecto, nos hacemos persona en ese enfoque que necesariamente debe tener un sentido moral: no cabe de otra manera. De esta forma, el ser humano se convierte en un proyecto utópico. Pero «utopía» es un término quizá menospreciado e incompendido²³¹. El *Diccionario de uso del español* de María Moliner²³² se refiere al término de esta forma: «[...] cualquier idea o plan muy halagüeño o muy bueno, pero irrealizable»²³³. Y es parecer común que una utopía es algo imposible de realizar, como si se tratara de una quimera o un sueño imposible. Sin embargo, el «sin-lugar» al que se refiere el término no hay que entenderlo como imposibilidad lógica u ontológica. El círculo-cuadrado no es una utopía, es una imposibilidad. Por el contrario, el auténtico sentido utópico se concibe como algo que no tiene lugar por el momento pero que en un futuro podría tenerlo. Lo *utópico* es literalmente lo que no se da, simplemente, porque aún no está actualizado. Es interesante ver como en esta palabra se trasluce el sentido del pensamiento griego, donde las cosas que existen, existen espacio-temporalmente: existen en un lugar, en un *topos* concreto. De modo que para referirse a lo que no es posible que exista, un triángulo de seis lados o hierro de madera, nunca hubieran empleado este sentido de *topos*, «de lugar en la tierra».

Fue Tomás Moro quién uso por vez primera el término. Forma parte del título de su obra *De optimo Republicae Statu deque Nova Insula Utopica Libellus Vere Aureus* de 1516. Aunque en lengua latina ya existía un término para referirse a «lo que no está en ninguna parte», *nusquam*, la moda de los neologismos llevó a Moro a confeccionar esta palabra combinando dos términos griegos, *ou*, que sirve para expresar una negación, y *topos*, que quiere decir lugar en la tierra. De modo que la intención de este autor no tiene como objeto

²²⁹ JESÚS MUGA, Op. Cit., pág. 158.

²³⁰ JEAN-PAUL SARTRE, Op. Cit., pág. 56.

²³¹ No es este el lugar para un recorrido histórico y sistemático del pensamiento utópico que queda perfectamente recogido en numerosas obras, como la aquí usada del profesor JUAN JOSÉ TAMAYO, o los tres volúmenes de FRANK E. MANUEL y FRITZIE P. MANUEL, *El pensamiento utópico en la mundo occidental*, versión castellana de BERNARDO MORENO CARRILLO. Taurus, Madrid, 1981.

²³² Gredos, Madrid, 1992.

²³³ *Ibidem*, pág. 1428.

hablar de *un buen lugar* para vivir, porque para eso hubiera usado el prefijo *ou*; ni tampoco quiere referirse a un lugar imposible. Simplemente se trata de un «no-lugar» determinado. «En *Utopía*, Moro describe la economía, el urbanismo, las relaciones entre los ciudadanos, la organización y los demás precisos detalles de la vida de los habitantes de la República imaginaria. Para su redacción quizá utilizara el Memorial de Américo Vespucio sobre su segundo viaje a América, donde cuenta la vida de los nativos “de acuerdo con la naturaleza”, sin propiedad privada y sin la maldición del dinero, sin leyes ni jueces injustos²³⁴». Sin embargo, no es Tomás Moro quién primero se refiere a un lugar *utópico*²³⁵, sino que es Platón quién primero lo hace con esta intención. La teoría platónica de la ciudad utópica está expuesta en libro IX de la *República*, acorde con sus teorías política y la división de la sociedad en tres estamentos cerrados. Platón cree posible la construcción de esta ciudad ideal (nunca mejor empleado el término) en la propia Grecia, pero al final de este libro dice que esta ciudad no existirá más que en nuestros pensamientos el no-lugar es, sin duda, la verdadera identidad de la utopía. Podemos decir que las utopías tratan de describir un mundo, una ciudad, un lugar, donde están superados los males que aquejan a la sociedad del momento. Con ello, se pretenden dos cosas, la primera es una crítica a la sociedad y a los gobiernos o reinos de turno, al tiempo que se declaraba que otro mundo es posible, que las cosas pueden cambiar si nos lo proponemos. Y esta es la clave. Las utopías son, en todo caso, una llamada a la esperanza y al futuro. Los vicios, la corrupción de la que tanto se habla hoy, la injusticia y la explotación económica de entonces y de ahora no tienen por qué ser una cuestión *necesaria*. Los seres humanos pueden ser felices si saben repartir el trabajo y la riqueza. Con esta misma idea, poco más de un siglo después apareció *La Ciudad del Sol*, de Tomás Campanella. Una ciudad imaginaria donde gracias a una sabia administración han desaparecido los males sociales, sencillamente como consecuencia de la supresión de sus causas. Tres años después de la publicación de la obra de Campanella apareció *La Nueva Atlántida*, de Francis Bacon, y aunque se trata de una obra inconclusa, tiene los mismos ingredientes que las dos anteriores. Así, las utopías de Moro, Campanella y Bacon, se suelen denominar «utopías del renacimiento», e inspiraron la formación durante los siglos XVIII y XIX de distintas teorías socialistas o comunistas que pretendían una vida más soportable para la humanidad, especialmente para las bases más humildes.

En este escrito ya se han hecho referencia a las preguntas kantinas «qué me cabe esperar» y «qué debo hacer», pues bien, el sentido utópico de proyecto humano se

²³⁴ JUAN JOSÉ TAMAYO, *Invitación a la utopía: estudio histórico para tiempos de crisis*, Trota, Madrid, 2012, pág. 76.

²³⁵ Como recoge TROUSSON los viajes por tierras utópicas comenzaron hace unos tres mil años. Cfr. RAYMOND TROUSSON, *Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes*, Península, Barcelona, 1995, págs. 35 y ss.

encuentra en el punto de intersección entre lo que es, lo que debe ser y cómo puede ser. Así lo refiere el profesor Juan José Tamayo: «Entre ética y utopía hay una relación profunda. Ambas tienen un punto de partida común: un ideal que no se corresponde con la realidad. En otras palabras, la utopía está relacionada intrínsecamente con la moralidad²³⁶». La protección de la dignidad humana a través de los derechos fundamentales corresponde a una proyección utópica de un mundo más justo, con ciudadanos más respetuosos que reconozcan la libertad del proyecto humano ajeno. Esto no es algo irrealizable, en Palabras de Marcuse: «El de utopía es un concepto histórico. Se refiere a proyectos de transformación social que se tienen por imposibles. Imposibles ¿por qué razón? En la discusión corriente de la utopía, la imposibilidad es la imposibilidad de la realización del proyecto de una nueva sociedad²³⁷». Aunque, efectivamente las utopías hayan tenido ese carácter general de transformación social, también son utopías todas aquellas transformaciones o ideas que aún no tienen lugar pero que lo podrán tener en un futuro. Hasta hace muy poco los viajes tripulados a Marte o los animales Pegaso, era utopías. Hoy, sin embargo, los avances en tecnología espacial e ingeniería genética hablan de lograr estos dos hitos.

El tiempo, el futuro, como se ha visto, es determinante para entender la idea de utopía. Parece, no obstante, que el mito de la razón occidental, o de otra forma denominado *razón instrumental*, viene librando una guerra con la idea de libertad, de proyecto, que subyace a la utopía. Los campos de batalla de esta guerra comenzarían con las paradigmáticas ideas de razón-estado en El príncipe de Maquiavelo, enfrentadas con las ideas políticas de Tomás Moro. «Libertad, Igualdad y Fraternidad» lemas utópicos de la Revolución de 1789, son frenados por las restauración posterior al Antiguo Régimen. De igual forma ha ocurrido con el socialismo utópico y el socialismo científico; o el liberalismo ultraconservador —de nuestros días— y el socialismo democrático²³⁸.

Y en este futuro está inmerso el sentido de progreso. Los derechos de la persona son un elemento fundamental en la Modernidad. Para que el mundo avance hacia la erradicación de instituciones como Guantánamo o procesos históricos como Auschwitz. Si la protección de la dignidad es utopía, es la meta —transcendente si se quiere— a la que el ser humano aspira, es obvio que la misma entraña un elemento de irrealidad. Se trata de un ideal al que encaminamos nuestra vida —vida aquí equivale a realización histórica— con el decidido ánimo de lograrlo, aunque por definición ese término quede siempre más allá (*ou-*

²³⁶ JUAN JOSÉ TAMAYO, Op. Cit., pág. 173.

²³⁷ Lo cita JUAN JOSÉ TAMAYO, Op. Cit., pág. 147.

²³⁸ JUAN JOSÉ TAMAYO, Op. Cit., págs. 144 y ss.

topos, ou-cronos). Precisamente esta idealidad de la irrealidad muestra el sentido más relevante de lo cultural, a saber: la expresa finalidad de toda acción humana, desde la elemental técnica de las lascas, hasta nuestros comportamientos respecto a determinados valores (como la justicia o la dignidad), pasando por el pragmatismo de cualquier sistema de creencias. En consecuencia, la utopía posee una doble dimensión. Es, por una parte, algo histórico, gracias a ella nos realizamos en tanto que seres humanos, como hemos dicho. Pero, por otra parte tiene la utopía una dimensión *ahistórica* o, si se prefiere, mítica, a causa de aquel elemento de irrealidad del que antes hablamos y que inserta nuestra especie fuera del tiempo. Esta tensión entre tiempo y no-tiempo propia del «animal cultural» muestra que no es correcta la contraposición que suele establecerse desde la Modernidad entre pensamiento mítico y pensamiento racional, si no se aclara al punto el significado que se da a los términos «subjetividad» y «objetividad», que suelen caracterizar a aquéllos, respectivamente. Conviene, por eso, avisar de que tal contraposición hoy es insostenible por falaz. La objetividad racionalista supone siempre la diferenciación entre lo que no soy yo y lo que yo soy: la afirmación apodíctica de esa relación constituida por el sujeto y el objeto, como si cupiera que uno, el sujeto, pudiera tener a los otros, los objetos, limpiamente frente a sí. Esta actitud es la que prima en el campo de las ciencias naturales, en donde tanto el sujeto como el objeto son, de hecho, entes fingidos; esto es, sujeto y objeto puros. Mas éste no es el caso de la aprehensión de la realidad humana, al entrañar en su ser-proyecto un carácter indefiniblemente utópico.

VI. CONCLUSIONES

Recordemos aquella anécdota referida por Maritain acerca del consenso alcanzado por los miembros de la comisión encargada de preparar el texto de la Declaración Universal de 1948. Decían estar de acuerdo en el trasfondo de tener que proteger un algo que todos los seres humanos tienen, pero a condición de que no les preguntaran por qué. ¿Cómo es posible que, manejando diferentes concepciones culturales del ser humano, los delegados de las distintas naciones llegaran a las mismas conclusiones? No se trata de una casualidad, sino de un indicio muy evidente de que la respetabilidad o dignidad del ser humano, por una parte, y la indispensabilidad para su plenitud de bienes como la libertad, por otra, no son en realidad conclusiones a las que nos empujen los sistemas de pensamiento, sino datos iniciales previos a toda teorización. Son datos que reposan en sí mismos y a los que toda teoría jurídica ha de plegarse. Por eso, el verdadero fundamento de los derechos humanos hay que situarlo en una idea de dignidad humana no totemizada o idolatrada, sino más bien entendida en sentido dialéctico. De este modo el sitio de Troya queda reflejado en las siguientes conclusiones:

1. La literatura jurídica ha confundido en numerosos casos el sentido de la dignidad humana imprimiéndole un matiz sagrado, ponderándola como algo irrenunciable, inviolable o inseparable del ser humano. Ello nos puede conducir a un falso discurso y entrar en el tropo de la falacia naturalista. Es cierto que el derecho parte de lo consignado en las normas, en los tratados o en las constituciones, para elaborar su discurso, pero no podemos justificar algo que deseamos desde presupuestos naturalistas o divinos, porque eso significa atemporalidad e incompreensión. Si sostenemos que hay que proteger la dignidad humana porque la humanidad está hecho a imagen y semejanza de Dios, dejamos de lado el largo discurso de la historia, o de otra forma, ya no es necesario éste pues trasformamos al ser humano en un objeto *creado*, como un alfarero *crea* un cántaro. Esta es una forma de materialismo y sabemos que todo materialismo tiene por efecto tratar a los seres humanos como objetos, en palabra de Sartre, «en un conjunto de reacciones determinadas, que en nada se distingue del conjunto de cualidades y fenómenos que constituyen una mesa o una silla o una piedra²³⁹». El subjetivismo, el principal descubrimiento de la Modernidad, es sobre todo el reconocimiento de

²³⁹ JEAN-PAUL SARTRE, Op. Cit., pág. 64.

la persona como sujeto y la valoración del ser humano como un fin en sí mismo. Por fin el ser humano tiene una identidad propia que no se asemeja ni compara con Dios: es libre, dueño de su tiempo y de su futuro y por eso también responsable. «El ser humano se encuentra a solas consigo mismo, sin dioses ni demodios, sin padre divino que le proteja en las dificultades o le sa que de apuros cuando el agua le llega al cuello. La historia de la salvación trascendente da paso a la historia de la emancipación histórica de mujeres y hombres²⁴⁰». Por todo ello, la dignidad tiene que pertenecer a un conjunto de seres más elásticos, no sólo para que pueda explicar la historia y podamos responder a la pregunta de por qué existe la maldad en el mundo —o en términos de Walter Benjamin, «el estado de excepción en que vivimos»—, sino también para tener fe en el progreso y mirar hacia las víctimas, hacia lo que está ocurriendo en este preciso momento y detener la alocada carrera hacia la nada. Los derechos fundamentales nunca podrán proteger la dignidad de la persona si entienden al ser humano como algo terminado, completo. Ojalá que el *Homo homini sacra res* sólo pueda leerse en el frontispicio de los grandes edificios como nota histórica de los que la humanidad fue, con la intención de llegar a ser otra cosa.

2. La única dimensión posible para entender la dignidad, es la ofrecida por los valores. Los valores se corresponden con una realidad fenomenológica interior que se mueve a nuestro ritmo, o lo que es lo mismo, reconociendo ese sentido dialéctico tan humano. Efectivamente, nadie puede negarme la existencia de un dolor de cabeza, la tristeza, la alegría o la angustia que siento en un momento determinado; estas realidades están en mí de igual forma que están los valores. Los valores tienen una existencia interior y proyectada al mismo tiempo, una realidad parasitaria en cosas, proyectos, ideas o personas. La dignidad humana como valor, se sitúa entre otros valores configurando una escala, una jerarquía capaz de cambiar y evolucionar.
3. La intención de este trabajo ha sido mostrar cómo el valor moral de dignidad humana es irrenunciable, inseparable al sentido propio de lo humano. Sin dignidad, sin aquello que nos posibilita frente a los demás, el ser humano se diluye y se transforma en el *bicho* kafkiano de la *Metamorfosis*, o acaso en otra cosa que no conocemos. Esto ocurre por una característica especial que los valores poseen. Los expertos en esta materia coinciden en subrayar que los valores no modifican a los

²⁴⁰ JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA, «Sujeto comunidad y utopía», Op. Cit., pág. 107.

objetos o cosas sobre los que caen. Desde luego, un teléfono móvil de última generación tiene un gran valor en nuestra sociedad, es deseado y por tanto valorado por todos. Pero el mismo aparato, el mismo exactamente, carecería de valor en mitad de una selva o allí donde la red eléctrica, la cobertura de Internet y de los operadores no lleguen. Sin embargo, el teléfono es el mismo, exactamente el mismo. Esto ocurre porque un teléfono, o cualquiera otra cosa, está construido y terminado de una vez y su existencia será la misma tanto el primero como el último día. Pero no ocurre así con el ser humano. Los seres humanos tienen una existencia proyectada, futura, que se construye en el tiempo: los seres humanos tienen necesidad de futuro. Lo decía Ortega y Gasset: «el hombre no tiene naturaleza, tiene historia». Dicho de otra forma, los seres humanos tenemos una existencia muy particular que nos coloca en un devenir histórico, de modo que si no los construimos nos destruimos. Pues bien, la dignidad humana es eso mismo, esa proyección. Por eso la pregunta por el ser humano es, en parte, la pregunta por la dignidad humana. Así, los derechos fundamentales han de proteger, en aras de una convivencia pacífica, aquello que hace a las personas ser personas: la dignidad. Al reconocimiento de los derechos ha de seguirle un compromiso por parte de todos con la tarea de crear condiciones de libertad aptas para que nos podamos proyectar. La dignidad es un concepto que se dibuja en una suerte de evolución cuyo protagonista es la emergencia desnuda del ser humano, tal cual, de carne y huesos; el desvalido ciudadano, el sujeto de derechos o como sea que a él nos refiramos. La evolución del pensamiento y las claves de la razón —el mito de la razón occidental, que otros dicen— han puesto las bases para que, a lo largo de los siglos se haya ido desempolvando la idea de un ser humano libre y capaz en busca de su felicidad y su construcción. Pero este estado de desnudez se debe al desplome de dos paradigmas: la naturaleza humana y Dios. Sin estos dos conceptos se queda desnudo, como quedó Primo Levi. Tadeus Sobolewicz, y tantos y tantos millones de almas a partir de la primera noche en Auschwitz. La dignidad humana es eso mismo: la desnudez, la indigencia de nuestra realidad. Sin Dios y sin naturaleza necesitamos de un abrigo que nos proteja de esa realidad de la todos formamos parte al nacer, de ese frío que todos sentimos al desprendernos de nuestra madre, acaso nuestra única naturaleza. Sea cual sea nuestra raza, nuestra religión, nuestra razón social, género o condición; todos sentimos el frío de *expulsión del paraíso*. Lo dice el primer artículo de la Declaración de 1948. «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y

derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros». Ese abrigo es la Justicia y son los derechos fundamentales.

4. Parece evidente, y la historiografía reciente da cuenta de ello, que los derechos fundamentales no son suficiente protección para la dignidad humana. En las primeras líneas de este trabajo se habla del sentido de la transcendencia, de lo vital que resulta para el ser humano capaz de «atravesar» la realidad y transformarla. Esa capacidad, precisamente esa capacidad, es lo que aseguraría el respeto a la dignidad humana. Según escribe Manuel Reyes Mate²⁴¹, es muy difícil para nosotros hacernos una idea de lo que significó la Primera Guerra mundial para los pensadores europeos de principios del siglo XX. Después de semejante barbarie se les vino abajo el esquema del pensamiento ilustrado diseñado dos siglos antes y les obligó a empezar desde cero sospechando que tal vez la idea de verdad y razón fuera, a la postre, un mito más. El sueño de un mundo iluminado por la razón que Kant había diseñado dio paso a luz a los nacionalismos, la violencia y la guerra. La Paz de Versalles no fue más que la humillación de Alemania y la base para la Segunda Gran Guerra. El filósofo alemán Franz Rosenzweig (1886-1929) decía que el problema real de occidente es la idealización que desde Grecia mismo hemos venido inventando para entender el mundo²⁴². Idealizar es reducir, es de alguna forma fagocitar, devorar lo accesorio (o lo que algunos consideran accesorio) siempre en favor de lo que se cree esencial. En sí misma, la civilización occidental es violenta por esta manía suya de preferir —y casi adorar— unos conceptos en detrimento de otros. Tales de Mileto inauguró esta tradición diciendo que todo era agua y otros han dicho que todo era el ser, todo era Dios, todo era sentir, o todo era la razón. Así hasta llegar a alguien que dijo que todo era la raza y exterminó a más de seis millones de personas.

El hombre occidental, según esta particular historia, inaugura una tradición de violencia que desemboca en ese *todo es la raza* del nacionalsocialismo, que es la negación de toda política. El momento violento de la filosofía, reside en ella misma, en la decisión de identificar conocimiento con realidad con la apropiación de un supuesto núcleo central, esencial, y olvidándose del resto de la realidad por considerarla sólo accidental. La violencia que supone reducir la riqueza de la

²⁴¹ En *Memoria de Auschwitz*. Trotta, Madrid, 2003.

²⁴² Cf. MANUEL REYES MATE ; JUAN MAYORGA, «Los avisadores del fuego: Rosenzweig, Benjamín y Kafka» en *Isegoria*, n. 23, 2001, págs. 45-67.

realidad a la almendra de la esencia permite, al sujeto que conoce, dominar el mundo, pues ese mundo ya reducido y macerado, que es el conocimiento, acaba siendo un objeto del sujeto. Rosenzweig avisa con tiempo de esa violencia latente en esa manera nuestra de conocer, o como traducirán luego algunos pensadores alemanes, de que el idealismo es una ideología de la guerra.

La imagen de aquel muchacho polaco contemplando las chimeneas de Auschwitz es el retrato de la desesperanza. Esa violencia se traduce hoy en la ideología del dinero. Todo tiene un trasfondo mercantil y económico que ahoga cualquier otra realidad, digamos que se diluye en ella. Hoy los gobiernos defienden a sus ciudadanos no por lo que son, sino por la fuerza de proyección que en el mundo puedan tener, por ejemplo los deportistas. Nos dicen que los deportistas representan la «marca» del país al que representan en las competiciones internacionales. La «marca España» o la «marca Madrid» es lo que importa a los Estados porque todos nos hemos convertido en objetos del comercio. Insisto: objetos. China, con más de mil doscientos millones de habitantes, se ha convertido en una potencial consumidora de bienes y, al igual que en otras partes del mundo las personas se miden sólo por su potencial económico.

Todo gira en torno al dinero, que en lugar de la dignidad, es el valor que culmina la escala axiológica en nuestros días. Estamos solos ante el mundo.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

1. Artículos y monografías

ARANGUREN, J. L., *Ética*, Alianza Universidad, Madrid, 1995.

ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1988.

— *Ética a Nicómaco*, edición de María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Tecnos, Madrid, 1994.

— «La dignidad humana como noción clave en la Declaración de la UNESCO sobre el genoma humano», en: *Revista de Derecho y Genoma humano*, núm. 14, 2001, pág. 41-53.

ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, 1994.

AREND, H., *Eichmann en Jerusalem: un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 2001.

ARIAS, J., «Pico Della Mirandolla: una visión para la Filosofía del Derecho», en: *A Parte Rei*, núm. 59, septiembre 2008.

ARSUAGA, J.L., *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*, Temas de Hoy, Madrid 1999.

BOBBIO, N., *El positivismo jurídico: lecciones de filosofía del derecho*. Debate, Madrid, 1993.

BORGES, J. L., *El hacedor*, Alianza, Madrid 1998.

CABADA CASTRO, M., *El Dios que da de pensar: acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. BAC, Madrid, 1999.

— *La vigencia del amor: afectividad, hominización y religiosidad*, San Pablo, 1994.

CALVO MARTÍNEZ, T., Introducción, traducción y notas a *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1988.

CAMPOY CERVERA, I., «Una revisión de la idea de dignidad humana», en: *Anuario de filosofía del derecho* núm. 21, BOE, Madrid, 2004.

CAPELLE, W., *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1992.

CASTRO Y BRAVO, F., *Temas de derecho civil*, Marisal, Madrid, 1972.

COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, tomos I y II, Ariel, Barcelona, 1994-1998.

CORDONE, C., «En defensa de la justicia: para todos los derechos, para todas las personas». Prólogo al *Informe 2010 - Amnistía Internacional: el estado de los derechos humanos en el mundo*.
www.amnesty.org

COROMINAS, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1961.

CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1992.

DUMONT, L., *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Alianza, Madrid, 1987.

ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Emecé, Buenos Aires, 2001.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Dignidad humana y Ciudadanía Cosmopolita*, Dykinson, Madrid, 2001.

FERRATER MORA, J.,: *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1992.

GARCÍA MORENTE, M., *Obras completas*, II (1937-1943), Vol. I, Anthropos, Madrid, 1996.

GEHLEN, A., *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Paidós, Barcelona 2003.

— *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1980.

GONZÁLEZ ARNÁIZ, G., «Dignidad del ser humano: entre la perfección prefilosófica y su consideración moral» en: *Dignidad humana y bioética*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2008.

GUERRERO, R., *Historia del pensamiento medieval*, Akal, Madrid, 1996.

GUTIERREZ GUTIERREZ, I., *Dignidad de la persona y derechos fundamentales*, Marcial Pons, Madrid, 2005.

GRIMAL, P., *Diccionario de etimología: Grecia y Roma*. Paidós, Barcelona, 2000.

HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002.

— «Concepto de dignidad humana y utopía realista», en: *Dianoia*, núm. 64, mayo 2010.

HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho natural*, Eunsa, Pamplona, 2001.

HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 1999.

KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. de LUIS MARTÍNEZ DE VELASCO, Espasa, Madrid, 1999.

— *¿Qué es Ilustración?* traducción de AGAPITO MAESTRE, Tecnos, Madrid, 1988.

— *Lógica: un manual de lecciones*, ed. de MARÍA JESÚS VÁZQUEZ LOBEIRAS, Akal, Tres Cantos, 2000

KELSEN, H., *Teoría pura del derecho*, Losada, Buenos Aires, 1946.

- LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.
- LEVI, P., *Si esto es un hombre*, El Aleph, Barcelona, 1999.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de LUIS RODRÍGUEZ ARANDA, Sarpe, Madrid, 1984.
- MACKLIN, R., *Dignity is a useless concep*, trad. de EMILIO JOSÉ ARMAZA, «La dignidad es un concepto inútil» en www.fundacionderechoynuevatecnologias.com
- MANUEL, F. E. ; MANUEL, F. P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1981.
- MIGUEL, R., *Nuevo diccionario latino-español etimológico* Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1946.
- MIGUEL BERIAIN, I., «Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana», en: *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 21, 2004.
- MOLINER, M., *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid, 1992.
- MORENO FELIU, P., *En el corazón de la zona gris: Una lectura etnográfica de los campos de Auschwitz*, Madrid, Trotta, 2010.
- MUGA, J. ; CABADA, M., «La acción como estrategia de una antropología holística», en: *Antropología filosófica: planteamientos*, Editorial Luna, Madrid 1984.
- *El tiempo hebreo: referentes antropológicos*, Fundación Enmanuel Mounier, Madrid, 2002.
- MARTÍNEZ LIÉBANA, I., *Fundamentos de filosofía*, Once, Madrid, 1999.
- CARLOS SANTIAGO NINO, *Ética y derechos humanos*, Ariel, Barcelona, 1989.
- ORTEGA Y GASSET, J., «Introducción a una estimativa» en: *Obras Completas*, tomo III, Taurus, Madrid, 2005.
- PANIKER, S., «La eutanasia voluntaria: un derecho humano», en: *Seis miradas sobre la muerte*, Paidós, Barcelona, 2005
- PARÍS, C., *El animal cultural: biología y cultura en la realidad humana*, Crítica, Barcelona, 1994.
- PECES-BARBA, G., *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*, Colección Cuadernos «Bartolomé de las Casas», núm. 26, Dykinson, Madrid, 2002.
- PELÉ, A., *La dignidad humana: sus orígenes en el pensamiento clásico*, Madrid, Dykinson, 2010.
- PÉREZ LUÑO, A. E., *Teoría del Derecho: una concepción de la experiencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1997.
- *Derechos humanos, estado de derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 2005.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Traducción, Introducción, Edición y notas de PEDRO J. QUETGLAS, PPU, Barcelona, 1988.
- PRIETO SANCHÍS, L., *Apuntes de teoría del derecho*, Trotta, Madrid, 2005.

- RUSSELL, B., *Religión y ciencia*, FCE, México, 1973.
- REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1992
- REALE, G., ; ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, 2002.
- REYES MATE, M., *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003.
- REYES MATE, M. ; MAYORGA, M., «Los avisadores del fuego: Rosenzweig, Benjamín y Kafka» en: *Isegoría*, núm. 23, 2001, págs. 45-67.
- RIVERA LÓPEZ, E., *Problemas de la vida o la muerte: diez ensayos de bioética*, Marcial Pons, Madrid, 2011.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Ética de la vida buena*, Desclee De Drouwer, Bilbao, 2006.
- ROF CARBALLO, J., *Rebelión y futuro*, Taurus, Madrid, 1970.
- RUÍZ MIGUEL, C., «La dignidad humana: historia de una idea» en: *Estudios de teoría del Estado y derecho constitucional en honor de Pablo Lucas Verdú*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001.
- RUIZ SANZ, M., «A propósito de lo digno y no discriminatorio: comentarios al caso Wakelheim v. Francia sobre el “lanzamiento de enano”», en: *Teoría y Derecho: revista de pensamiento jurídico*, núm. 5, junio 2009.
- SAMPEDRO, R., *Cartas desde el infierno*, Planeta, Barcelona, 2004.
- SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999.
- SCHELER, M., *Ética: nuevo ensayo de fundamentación del personalismo ético*, trad. de HILARIO RODRÍGUEZ SANZ, Caparrós, Madrid, 2001.
- *El puesto del hombre en el cosmos*, traducción de FRANCISCO ROMERO en: www.librodot.com
- SOBOLEWICZ, T., *He sobrevivido al infierno*, Museo Estatal de Auschwitz-Birkneau, Varsovia, 2002.
- SPAEMANN, R., «Sobre el concepto de dignidad humana», en: *Persona y Derecho*, n. 19, 1988.
- *Felicidad y Benevolencia*, Riap, Madrid, 1991.
- SUANCES MARCOS, M. A., *Max Scheler: principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona, 1986.
- TAMAYO ACOSTA, J. J., *Invitación a la utopía: estudio histórico para tiempos de crisis*, Trotta, Madrid, 2012.
- «sujeto, comunidad y utopía», en: *Isegoría*, n. 26, 2002, págs. 107-130.
- TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Qué es la dignidad humana? un ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Herder, Barcelona, 2005.
- *Libertad, objeto práctico y acción: la facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, GeorgOlms Verlag, Hildesheim, 2009.

- TORRENT, A., *Manual de derecho privado romano*, Lib. General, Zaragoza, 1987.
- TROUSSON, R., *Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes*, Península, Barcelona, 1995.
- UNAMUNO, m., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombre y en los pueblos*. Alianza, Madrid, 1992.
- VEGA RAMOS, M. J., «Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva», en: *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*, n. 674, 2003.
- VV.AA. *Diccionario de etnografía y antropología*, Akal, Madrid, 1996.
- ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, CFE, Madrid, 2010.

2. Legislación y Jurisprudencia

España. Constitución Española. BOE n. 311, de 29 de diciembre de 1978.

España. Instrumento de Ratificación del Convenio de Roma para la protección de los derechos fundamentales y libertades fundamentales. Roma, 4 de noviembre de 1950. BOE n. 243, de 10 de octubre de 1979.

España. Ley Orgánica 1/1982, de 5 de mayo, de Protección del Derecho al Honor, a la intimidad Personal y Familiar. BOE n. 115, de 14 de mayo de 1982

España. Ley Orgánica 9/1985, de 5 de julio, de reforma del artículo 417 bis del Código Penal. BOE n. 166, de 24 de julio de 1985.

España. Instrumento de Ratificación de la Convención sobre los Derechos del Niño, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989. BOE n. 313, de 31 de diciembre de 1989.

España. Instrumento de Ratificación del Convenio para la protección de los derechos humanos y la dignidad del ser humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina (Convenio relativo a los derechos humanos y la biomedicina), hecho en Oviedo el 4 de abril de 1997. BOE n. 251, de 20 de octubre de 1999.

España. Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica. BOE n. 274, de 15 de noviembre de 2002.

España. Ley Orgánica 1/2005, de 20 de mayo, por la que se autoriza la ratificación por España del Tratado por el que se establece una Constitución para Europa, firmado en Roma el 29 de octubre de 2004. BOE n. 121, de 21 de mayo de 2005

España. Ley Orgánica 1/2008, de 30 de julio, por la que se autoriza la ratificación por España del Tratado de Lisboa, por el que se modifican el Tratado de la Unión Europea y el Tratado Constitutivo de la Comunidad Europea, firmado en la capital portuguesa el 13 de diciembre de 2007. BOE n. 184, de 31 de julio de 2008.

España. Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo. BOE n. 55, de 4 de marzo de 2010.

España. Tribunal Constitucional (Pleno). Sentencia núm. 53/1985, de 11 de abril.

España. Tribunal Constitucional (Pleno). Sentencia núm. 91/2000. de 30 de marzo.